3 1761 04230 1473

HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/lejansnismet00paquuoft

1661
1 793
I

LE

JANSÉNISME

MÊME COLLECTION

BARDENHEWER (O.), Professeur à l'Université de Munich. — **Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs œuvres.** Traduction française, par P. GODET et C. VERSCHAFFEL, de l'Oratoire. 3 vol. in-8°. Nouvelle édition, refondue d'après la nouvelle édition allemande. . . . . 12 fr.

BESSE (J. M.), Bénédictin. — **Les Etudes ecclésiastiques d'après la méthode de Mabillon.** 1 vol. in-18 jésus. 1 fr. 50

CABROL (Fernand), Bénédictin, Abbé de Farnborough. — **Introduction aux Etudes liturgiques.** 1 vol. in-16, 2e édition. . . . . 3 fr.

DARD (M.). — **La Théodicée de saint Thomas d'Aquin.** 2 vol. in-16. . . . . 5 fr.

LABAUCHE (L.), Professeur à l'Ecole de Théologie catholique de Paris. — **Leçons de Théologie dogmatique. Dogmatique spéciale.** L'Homme considéré dans l'état de justice originelle. — Dans l'état de péché originel, dans l'état de grâce. — Dans l'état de gloire ou dans l'état de damnation. 1 vol. in-8°. . . . . 5 fr.

LENOIR (F.), — **De la Théologie au XIXe Siècle.** Etude critique, précédée d'un coup d'œil rapide sur l'histoire de la théologie catholique. 1 vol. in-8°. . . . . 1 fr. 50

Vient de paraître :

OXENHAM (H.-E.). — **Histoire du dogme de la Rédemption.** Essai historique et apologétique, traduit de l'anglais par Joseph BRUNEAU, P. S. S., Professeur au grand séminaire de Boston (Etats-Unis). 1 vol. in-16. . . . . 4 fr.

LE JANSÉNISME

ÉTUDE DOCTRINALE

D'APRÈS LES SOURCES

Leçons données à l'Institut catholique de Paris

Novembre 1907 — Janvier 1908

PAR

J. PAQUIER

Docteur ès lettres

PARIS (VIe)

Librairie BLOUD & Cie, Editeurs

7, PLACE SAINT-SULPICE

1 ET 3, RUE FÉROU — 6, RUE DU CANIVET

1909

Imprimatur

Parisiis, die 27ª Octobris 1908.

H. Odelin.

V. G.

BX
4721
P3

896039

PRÉFACE

Le Jansénisme peut être envisagé à deux points de vue principaux : au point de vue historique et au point de vue doctrinal.

Dans les Leçons qui suivent, c'est surtout le côté doctrinal que j'ai étudié.

Par là, j'ai cru mieux répondre au désir manifesté par le pape Pie X que ces Leçons eussent un caractère religieux. Du reste, ceux à qui je m'étais ouvert de mon dessein y avaient applaudi. Des laïques en particulier m'avaient affirmé qu'un exposé doctrinal des querelles jansénistes leur serait utile et agréable : ils étaient fort peu à même d'entendre un enseignement didactique sur le dogme catholique de la grâce, et ils ne connaissaient qu'imparfaitement la doctrine de l'Eglise sur ce point capital; bref, ils seraient plus heureux d'entendre cet exposé de doc-

trines que d'apprendre des détails plus ou moins piquants sur les querelles et les habiletés des Jansénistes et des Jésuites.

Ces observations m'avaient paru justes. L'histoire du Jansénisme, combien d'écrivains, religieux ou laïques, ne l'ont-ils pas exposée ! Le côté doctrinal, au contraire, a été moins mis en lumière. Oh ! sans doute, il l'a été très doctement dans des ouvrages théologiques ; mais presque tous ces ouvrages ont vieilli ; puis, ils sont écrits en latin, dans un latin scolastique, et aucun laïque ne les lit. Dans les œuvres accessibles au public, tantôt ce côté doctrinal a été négligé, tantôt il a été mal compris, tantôt il a été exposé d'une manière tendancielle.

Je résolus donc de donner un tableau de la doctrine janséniste, en l'opposant à la doctrine catholique.

Pourtant, je me demandais avec une certaine anxiété si des questions si élevées, si abstraites, étaient faites pour un public parisien, assiégé de tant d'autres préoccupations.

La bienveillance de ce public a dépassé mes espérances. Ce n'est pas sans un certain éton-

nement, ou pour mieux dire sans une certaine admiration, que j'ai vu un auditoire nombreux et fort distingué, composé de femmes aussi bien que d'hommes, venir entendre exposer les différentes théories sur les décrets divins, sur la grâce efficace et la grâce suffisante, sur la nature de la chute originelle.

Des personnes que j'ai l'habitude d'écouter m'ont engagé à publier ces Leçons. J'espère que les lecteurs voudront bien leur être aussi indulgents que les auditeurs.

Pour que la lecture en soit plus utile, j'ai ajouté les références aux ouvrages que j'ai utilisés. En consultant ces références, le lecteur, je l'espère, constatera que ce tableau n'a rien de fantaisiste et d'*a priori* : pour exposer la doctrine janséniste, et, en regard, la doctrine catholique, j'ai toujours visé à puiser aux sources jansénistes et catholiques les plus autorisées : si la doctrine est au premier plan, les renseignements historiques forment constamment le fond du tableau. Les pages qui suivent offrent donc, si je ne m'illusionne, un résumé fidèle des pensées et des préoccupations qui se sont fait jour dans les luttes jan-

sénistes; et j'ose espérer que cette étude échappera au reproche de n'être qu'un ensemble de spéculations appartenant à l'auteur.

J. Paquier,

Docteur ès-lettres et en théologie
Docteur en philosophie de l'Académie
de Saint-Thomas d'Aquin

Paris, le 20 juillet 1908.

PREMIÈRE LEÇON

Le dogme catholique de l'état surnaturel (1)

—

Préliminaires. — Raison de cette Leçon didactique.

Ch. I. — Distinction entre le dogme et la théologie.
Comparaison entre la théologie et la science, entre l'objet de la théologie et l'objet de la science.

Ch. II. — Exposé du dogme de l'état surnaturel auquel Dieu appelle l'humanité.
Le dogme catholique de l'état surnaturel comprend deux points principaux : la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; la persistance de l'activité responsable de l'homme en face de la grandeur de Dieu.

Art. I. — Ordre naturel et surnaturel. — Etat de nature pure. — Etat d'innocence ou de justice originelle. — Etat de nature déchue. — Etat de nature réparée. — Distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Art. II. — Activité responsable de l'homme en face de la grandeur de Dieu. — Adversaires : les Panthéistes, certains Mystiques, les Jansénistes.

Les Jansénistes parlaient constamment de la Grâce divine et de la Liberté humaine. Pour bien voir ce que les catholiques blâmaient dans leurs théories à ce sujet, il est important de rappeler avant tout quel est sur ce point l'enseignement de l'Eglise.

---

(1) M. l'abbé Eluard, professeur au Séminaire de Saint-Sulpice, a bien voulu lire cette Leçon et les quatre suivantes. Nous le remercions des remarques que cette lecture lui a suggérées.

C'est pourquoi j'ai cru nécessaire de consacrer une première Leçon à vous exposer l'ensemble du dogme catholique sur l'Etat surnaturel. J'espère que vous voudrez bien excuser cette Leçon préliminaire, d'une allure plus didactique que celles qui suivront.

Il s'agit du dogme catholique et non des vues de tel ou tel théologien, fût-ce du plus grand des théologiens.

***

Il importe, en effet, de se rappeler la distinction qui existe entre le dogme et la théologie.

Cette distinction est un préliminaire qui se place au commencement de la Théologie en général ; toutefois, la question qui nous occupe est celle au début de laquelle elle se place le plus naturellement et, par conséquent, au début de laquelle il est le plus opportun de la rappeler.

Qu'est-ce que le Dogme catholique ?

Le Dogme, la doctrine catholique, c'est l'ensemble des vérités qui ont été révélées par Dieu et que par là même nous devons croire.

Ces vérités, c'est que Dieu existe, c'est que dans la nature divine, il y a comme trois branches, trois fleurs qui s'appellent les trois personnes de la Sainte-Trinité, sans que pourtant elles fassent trois Divinités distinctes : c'est que par bonté pour nous, Dieu a envoyé son Fils sur la terre, c'est qu'il continue à nous éclairer par son Eglise ; c'est, enfin, que nous

sommes responsables de nos actes, et qu'un jour Dieu nous demandera si nous avons atteint le but de notre création.

Le dogme, c'est donc ce que la révélation nous enseigne sur nos relations avec Dieu, et, par-dessus tout, sur la vie même de Dieu (1).

Qui nous a révélé ces vérités ? C'est Dieu dans la suite des siècles : avant J.-C. par les prophètes ; puis par son Fils J.-C. et par les apôtres, continuateurs de l'œuvre de J.-C.

Où est contenu ce dogme ? Il est en dehors de nous, renfermé dans diverses sortes de documents. Dans des documents écrits : l'Ecriture-Sainte ou la Bible ; dans les documents officiels de la tradition dogmatique, autrement dit de l'Eglise : les différents symboles, symbole des apôtres, symbole plus développé que vous chantez à la messe, symbole de saint Athanase ; autres professions de foi imposées par l'Eglise ; définitions des Conciles généraux et définitions infaillibles des Papes.

Mais par-dessus tout, le dogme catholique se manifeste dans la *vie* de l'Eglise. Si Dieu a révélé le dogme, c'est avant tout pour être pratiqué par les chrétiens.

Pourquoi devons-nous croire ces vérités ? Parce que les prophètes, parce que les apôtres et plus encore J.-C. nous ont prouvé qu'ils avaient reçu une mission de Dieu pour nous les transmettre.

Enfin, comment ce dogme nous est-il transmis ?

---

(1) *Sum. Theol.*, IIa, IIae, Qu. Ia, a. 1us, o.

Il nous est transmis par la Société religieuse qui continue l'œuvre de J.-C. Et comme c'est au nom de Dieu que l'Eglise nous communique le dogme, elle nous le transmet, non par voie de tâtonnements et de raisonnements, mais par voie d'affirmation.

Voilà, en résumé, ce qu'est le dogme chrétien, la doctrine, objet de la foi.

Et c'est alors que commence sur le dogme le travail de la pensée humaine.

Si ce travail est pour ainsi dire tout passif, s'il ne consiste guère qu'à chercher à adhérer au dogme, il prendra le nom de *croyance* : la croyance c'est, par exemple, l'acte de l'enfant, de l'humble à qui l'on propose le dogme d'un Dieu en trois personnes et qui dit : « Je crois ; mon esprit adhère à cette vérité ». Si, au contraire, le travail de l'esprit est plus actif, si l'esprit essaie de pénétrer le dogme autant qu'il lui est possible, ce travail prendra le nom de *théologie*.

La Théologie, c'est donc le travail de la raison humaine essayant de pénétrer le dogme et de s'en nourrir.

Ici se présente une comparaison qui, sans être adéquate, fait pourtant, si je ne me trompe, comprendre assez parfaitement ce qu'est la Théologie.

Qu'est-ce que la Science ? Et ici j'ai surtout en vue les sciences les plus nobles, celles qui s'occupent des

êtres vivants : l'histoire naturelle avec toutes ses ramifications ; puis les sciences qui s'occupent de l'homme, la physiologie et la psychologie.

La Science, c'est le travail de la raison humaine qui essaie de pénétrer la vie.

Or, entre le dogme et la vie, je trouve plusieurs ressemblances saisissantes :

La première, c'est que le dogme et la vie ont une réalité indépendante de nos méditations et de nos investigations.

Le premier mérite d'un homme de science, c'est de sortir de lui-même, c'est non pas de fausser les faits et de les imaginer à sa fantaisie, mais de les regarder tels qu'ils sont, de telle sorte qu'ils puissent servir de base solide à ses recherches et à ses conclusions. Etant donnés les faits, il construit ses hypothèses.

De même, le dogme, comme le dit la récente encyclique de Pie X (1), n'est pas le produit de notre âme, de notre subconscience. Il est quelque chose de réel, de placé en dehors de nous, et à quoi la pensée du théologien doit se conformer. Le premier mérite d'un bon théologien, c'est de voir le dogme tel qu'il est, au lieu de chercher à l'accommoder à son caprice, à le transformer et à le détruire.

---

(1) Encyclique *Pascendi*, 8 sept. 1907.

Une seconde ressemblance entre le dogme objet de la théologie et la vie objet de la science, c'est que bien qu'à un degré moindre sans doute, la vie, comme le dogme, est mystérieuse. Pour le dogme, il est inutile de s'arrêter à le montrer : on lui a assez reproché ce côté mystérieux, du moins à de certaines époques. Mais ce qui peut paraître curieux, c'est qu'aujourd'hui la plupart des hommes de science disent que la vie, elle aussi, a quelque chose d'insondable. Le vrai positivisme, dans sa prétention originelle, borne ses investigations aux faits, c'est-à-dire à ce qu'on peut expérimenter. Mais en même temps, et par là même, il renonce à se prononcer sur le réel ou sur la nature des choses. En outre, en dehors même des partisans de ce positivisme, tous les hommes de science, si je ne me trompe, reconnaissent plus ou moins dans la vie quelque chose de mystérieux, quelque chose qui, présentement du moins, ne saurait se pénétrer, ni s'expliquer.

Enfin, une autre ressemblance entre le dogme et la vie, ressemblance qui touche à ce côté mystérieux et insondable que je viens de rappeler, c'est que la vie et le dogme ont, tous deux, quelque chose d'infini.

La Rochefoucauld a dit : « L'imagination ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu'il y en a naturellement dans le cœur de chaque personne » (1). En un certain sens, cette parole peut

(1) *Maximes*, 478e.

s'étendre à toutes les branches de la vie, à toutes les manifestations de la vie. Notre raison, notre imagination, tous nos laboratoires sont pauvres en comparaison de la complexité et de la richesse de la vie. La vie a des ramifications indéfinies ; nous aurons beau la contempler, la fouiller : nous ne l'épuiserons pas ; il restera toujours à trouver en elle quelque chose de nouveau.

Par là, la vie créée, centre de la science, nous fait penser au dogme, centre de la théologie. Le dogme, en effet, nous révèle l'Infini par excellence, puisque c'est de Dieu qu'il nous parle avant tout.

Cette distinction du dogme et de la théologie est à la base de toute étude doctrinale ; elle revient à chaque pas dans une étude sur le Jansénisme.

Dès maintenant, vous avez à en tirer quelques conclusions.

La première, c'est qu'il ne faut pas confondre avec le dogme, fruit de la Révélation, la théologie, qui n'est que la connaissance humaine raisonnée que nous nous faisons du dogme. Or le jour où nous estimons que c'est nous qui faisons notre dogme, de ce jour-là nous substituons nos vues à la Révélation divine ; au dogme nous substituons la théologie. C'est ce qu'en Allemagne avec Schleiermacher et Ritschl, en France avec Sabatier, a fait le Protestantisme libéral.

Evidemment, le Jansénisme avait une tendance (1) à la même confusion entre le dogme et la théologie, une tendance à confondre la révélation et l'assimilation que notre intelligence en doit faire, à substituer l'autorité du docteur privé à celle de l'Eglise enseignante. Saint Cyran, notamment, avait une propension à écouter ses inspirations intérieures et à les substituer à l'autorité compétente de l'Eglise.

Une seconde conclusion à tirer, c'est que la Théologie ne reste pas immuable. En un sens, elle est immuable par son centre, qui est le dogme, de même qu'en un certain sens, la Science est immuable par son centre, qui est la matière et la vie créée. Mais ce centre, la théologie pourra le considérer à de multiples points de vue, points de vue nécessairement incomplets, puisque le fini ne saurait comprendre adéquatement l'infini, points de vue différents, puisque, suivant les époques, notre raison a des manières diverses de contempler la vérité. De même, le Mont-Blanc apparaîtra sous différents aspects suivant les endroits d'où on le regardera.

Ainsi, de ce que les vues de saint Augustin n'auront pas été acceptées par tous dans la suite de l'histoire de l'Eglise, il serait faux de conclure aussitôt à un changement dans le dogme ; le seul défaut

---

(1) Ce mot et des mots similaires reviendront fréquemment dans ces Leçons. Des tendances, c'est à proprement parler tout le Jansénisme.

dans des cas de ce genre, ce serait que saint Augustin ou d'autres eussent travaillé avec trop d'opiniâtreté à faire prendre leur vues périssables pour le dogme immortel.

Par là enfin, vous voyez la nécessité pour les hommes d'une autorité doctrinale qui règle les mouvements de la théologie, qui çà et là signale ceux qui sont téméraires, ou même complètement condamnables; qui adapte constamment nos pensées finies et mobiles à la vie infinie et immuable du dogme qui se trouve en Dieu. Pour adapter avec compétence nos pensées à la révélation divine, cette autorité doctrinale doit être infaillible; et enfin, puisque la pensée humaine est vivante et qu'elle est dans un perpétuel mouvement, cette autorité doit donc, elle aussi, vivre en permanence dans l'humanité.

Et par là même, vous saisissez aussi l'erreur fondamentale du Protestantisme, vous voyez combien il a eu tort de vouloir prendre comme unique règle de foi un livre écrit pour des époques et des lieux si différents des nôtres ; dès lors qu'il est écrit avec des signes humains, un livre, quel que soit le nombre et la beauté des vérités qu'il renferme, ne saurait contenir l'infini ; il ne saurait contenir l'expression adéquate de la vie de Dieu ; si grand et si parfait qu'il soit, il ne saurait même répondre à tous les points d'interrogation que, dans la suite des âges, les hommes peuvent aimer à se poser au sujet des vérités qu'il contient.

Dans les prochaines Leçons, nous verrons la part de la théologie ; nous verrons comment saint Augustin, Luther, Calvin, Jansénius, Pascal, Bossuet et d'autres encore ont entendu le dogme de l'état surnaturel de l'humanité ; nous verrons quelle a été leur théologie sur ce point, théologie fausse chez les uns, orthodoxe chez les autres, mais toujours toutefois vues simplement humaines et qu'il ne faut jamais confondre avec le dogme, c'est-à-dire avec l'enseignement divin de l'Eglise catholique elle-même.

Pour aujourd'hui, je me demande quelle est la part du dogme dans ce que la théologie et les précateurs nous enseignent sur l'état surnaturel auquel l'humanité a été élevée. Si l'on veut parler strictement, cette part, comme je viens de l'insinuer, n'est pas complètement définissable : le dogme, infini de sa nature, ne saurait être resserré dans l'espace de quelques formules humaines. Pour parler d'une manière plus exacte, je dis donc : Quel est le langage dont l'Eglise nous autorise à nous servir, ou même nous commande de nous servir pour décrire l'état surnaturel auquel Dieu a appelé le genre humain.

Sur ces relations entre Dieu et l'homme, l'Eglise nous affirme deux points principaux : le premier, la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; le second, la persistance de l'activité responsable de l'homme en face de la grandeur de Dieu.

Ce sera à vous exposer ces deux dogmes que je consacrerai toute la fin de cette Leçon.

*
* *

Le fondement de l'enseignement de l'Eglise sur nos relations avec Dieu est la distinction qu'elle fait entre l'*ordre naturel* et l'*ordre surnaturel*.

Or, dès le début, je me heurte ici à une cause de méprises entre les prédicateurs et leurs auditeurs.

Souvent, dans les ouvrages modernes, ce mot de surnaturel est pris dans des sens déconcertants. Il en est un peu de ce mot comme du mot mystique : certains écrivains, ou pour mieux dire, certaines écrivains, quand elles ne savent plus que dire, disent qu'une impression est mystique, qu'un fait, qu'une idée touchent au surnaturel. A côté de ces emplois nuageux du mot surnaturel, il y a la définition des hommes de science. Pour la plupart d'entre eux, surnaturel, c'est tout ce qui est au delà de la nature sensible, de l'observation sensible ; dès lors, l'âme humaine est du domaine surnaturel, et la psychologie aussi, à part celle qui s'étudie dans les laboratoires. Puisque toutes les définitions de mots sont bonnes, ce sens du mot surnaturel peut s'admettre. Mais ce n'est pas là le sens théologique du mot, et il est nécessaire d'en avertir pour se faire entendre.

Dans le langage ordinaire de l'Eglise et dans le langage français du XVIIe siècle, la nature d'un être, ce sont tous les éléments constitutifs auxquels il a droit, en vertu de l'espèce à laquelle il appartient. Ou, si vous trouvez cette définition par trop métaphysique, si les partisans de l'hypothèse de l'évolu-

tion trouvent ce mot d'espèce trop arriéré, je dirai : La nature d'un être, ce sont tous les éléments auxquels il a droit en vertu de sa naissance et du milieu auquel il a dû s'adapter.

La surnature, au contraire, c'est, comme le mot l'indique, ce qui est au-dessus de la nature d'un être : pour un arbre sauvage, être greffé, c'est acquérir une surnature ; pour un animal, avoir de l'intelligence serait de la surnature ; pour l'homme, la surnature est ce qui dépasse les limites de ses facultés physiques et intellectuelles.

En partant de cette notion de la nature et de la surnature, l'Eglise nous parle de *différents états* par lesquels a passé l'humanité pour ce qui est de son union avec Dieu.

*
* *

Comme préliminaire à la description de ces différents états, les théologiens, et non l'Eglise, à vrai dire, nous parlent d'abord d'un état de *Nature pure*, état hypothétique, où l'humanité n'a jamais vécu, mais où elle aurait pu vivre.

Ç'aurait été un état où, dans nos relations avec Dieu et pour atteindre notre fin, nous aurions possédé tout ce qui fait de nous des êtres humains, tout ce à quoi nous avons droit pour être hommes, et rien autre chose.

Or, voici les éléments que l'observation et la philosophie indiquent comme constitutifs de tout être

humain, comme l'apanage de tout être de notre espèce :

Nous avons un corps et une âme, et toutes les facultés qui ressortissent à ce corps et à cette âme : les sens, l'intelligence, la volonté. Par notre intelligence, nous sommes capables de saisir le vrai, et même de nous élever jusqu'à Dieu ; par notre volonté, nous sommes capables de vouloir le bien.

Après notre mort, notre fin aurait été de connaître Dieu et de l'aimer ; mais d'une manière analogue à la connaissance et à l'amour que nous pouvons avoir de Dieu sur la terre, d'après nos forces naturelles. Nous ne l'aurions pas vu face à face, directement, intimement, comme la foi nous apprend que nous le verrons au Ciel.

Pour atteindre cette fin, nous aurions eu droit à des secours proportionnés, c'est-à-dire à des secours de l'ordre naturel ; mais nous n'aurions pas eu la grâce, secours *surnaturel*.

Dans cet état, l'homme, comme aujourd'hui, aurait été soumis à toutes les misères dont peut souffrir un être limité, composé d'un corps et d'un âme ; c'est-à-dire à la faim, à la soif, aux maladies, à l'ignorance, aux passions, et finalement à la mort.

Cet état n'a jamais existé pour l'humanité. Dès lors, il est difficile de se le représenter nettement. Pour en faire le tableau, les théologiens ont enlevé tout ce qui est *paternel* et leur semble *gratuit* dans les relations de Dieu avec les hommes : d'où il est resté quelque chose de fruste, pour ainsi dire, et

de maigre : la somme des énergies sans lesquelles nous ne pouvons même pas concevoir un être humain. On ne saurait concevoir un être humain qui ne serait pas raisonnable, tandis que l'on peut concevoir un homme sans la grâce.

Ils ont pris en outre l'état du monde païen, et surtout l'état du monde gréco-romain avant la prédication du Christianisme. Et comme à l'époque des Pères de l'Eglise ce monde gréco-romain était tombé dans une grande décadence morale, certains de ces Pères, en particulier saint Augustin, ont été portés à déprécier à l'excès les forces de la nature humaine laissée à sa propre initiative.

Depuis le moyen âge, et surtout depuis la Renaissance, les théologiens ont eu une tendance opposée. Molina, par exemple, estimait que par les seules forces de sa nature l'homme peut faire l'acte naturel d'amour de Dieu par-dessus toutes choses (1). Aujourd'hui, la connaissance plus précise de certaines civilisations et religions orientales, en particulier du Bouddhisme, nous a portés à nous avancer encore dans cette voie, et à reconnaître à la nature humaine une assez grande vigueur morale.

A vrai dire, l'Eglise n'a jamais donné de définition dogmatique sur l'état de nature pure. Il serait donc téméraire de ranger au nombre de nos dogmes

(1) Voir 5e et 8e Leçons.

quoi que ce soit des dissertations des théologiens à ce sujet. Dans leurs discussions avec leurs adversaires, Jansénius, Arnauld et autres ne manquaient pas de le faire amèrement remarquer (1). Toutefois, il m'a paru convenable de vous parler dès maintemant de cet état : bien qu'à parler strictement l'Eglise n'en ait rien dit, ses vues à ce sujet ressortent cependant d'une manière très prochaine de certaines de ses définitions ; en particulier, de la condamnation de certaines propositions de Baius en 1567 et en 1579 (2) : de ces condamnations, il ressort que dans le premier état où Dieu avait placé l'homme, il lui avait octroyé des dons que ne réclamait pas sa condition d'être humain. Sous ces dons gratuits, l'Eglise reconnaît donc un *substratum* que Dieu devait donner à l'homme en justice, posé qu'il voulait lui donner l'être.

Aussi ce que les théologiens disent de ce *substratum* nous aide à comprendre l'enseignement officiel de

---

(1) Aujourd'hui, la plupart des écoles de philosophie nous feraient un autre reproche : c'est de parler de points qui nous échappent et qui ne peuvent être l'objet que de suppositions toutes gratuites : en parlant d'une nature pure qui aurait pu exister, on leur paraît s'occuper d'abstractions mathématiques sans objet, de distinctions ontologiques auxquelles elles refusent toute signification.

Ce n'est pas le lieu de discuter au long ces théories ; je me borne à constater qu'elles sont bien loin des idées philosophiques des jansénistes. Et ce sont ces idées que je dois essayer de mettre en lumière.

(2) H. Denzinger, *Enchiridion* (Fribourg, 9e éd.), p. 242. — Voir surtout les propositions 1-7.

l'Eglise sur des points connexes, à savoir sur l'état d'innocence et l'état de nature déchue. Enfin, c'est une expression que nous retrouvons à chaque instant dans les discussions jansénistes. Dans l'*Augustinus*, Jansénius a consacré exactement cent pages in-folio à décrire l'état de nature pure, pour en arriver, il est vrai, à dire que cet état est impossible et qu'il ne saurait exister (1).

Voilà donc pour l'humanité un premier mode possible d'union avec Dieu.

***

Mais, en réalité, nous dit l'Eglise, l'homme a été créé dans l'état d'innocence ou de justice originelle.

Dieu, nous affirme-t-elle, fut *spécialement* bon pour le premier homme. Il ne lui donna pas que sa nature pure, c'est-à-dire ce à quoi il avait strictement droit : un corps et une âme, et des facultés appropriées.

Mais il lui ajouta un ensemble de privilèges de l'ordre physique et de l'ordre moral.

Dans l'ordre physique, ces privilèges consistaient à lui rendre le travail plus agréable, à l'exempter de la faim, de la soif, des maladies, et même de la mort.

---

(1) Cornelii Jansenii *Augustinus*; — *De Statu puræ naturæ.*

Dans l'ordre moral, le premier homme avait une vie divine, surnaturelle, qui l'unissait étroitement à Dieu.

Enfin, d'une manière générale, il jouissait de privilèges qui amenaient la soumission du corps à l'âme, des passions à la raison et à la volonté, et finalement de l'âme à Dieu (1).

Le premier homme devait passer la plus grande partie de ces privilèges à sa postérité.

Voilà où s'arrête le dogme catholique sur l'état primitif du premier homme.

Comme pour un grand nombre d'autres points, l'Eglise a eu ici à garantir sa doctrine contre deux écueils en sens opposé.

Depuis saint Augustin jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, l'on a été porté presque constamment à faire des tableaux enchanteurs de la félicité du Paradis terrestre, au point de décrire un état impossible pour l'humanité. Souvent, par exemple, l'on a avancé qu'à l'origine, le premier homme était exempt de l'obligation de travailler et qu'il était préservé de l'erreur. Il y a là des exagérations évidentes. Car pour ce qui est du travail du premier homme dans le Paradis, la Bible en fait une mention expresse (2) et, du reste, puisque cet homme

(1) L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, I (1908), p. 28.

(2) Gen. II, 15.

avait un vrai corps, une vraie âme, Dieu lui-même, sans doute, n'eût pas pu le dispenser de développer son activité par un travail normal.

Et pour ce qui est de l'erreur, la preuve que le premier homme y était sujet, c'est que jusqu'à un certain point, sa chute fut la conséquence d'une erreur : il se trompa en écoutant son orgueil et en voulant s'égaler à Dieu. Sa volonté, elle aussi, était défectible : il fallait bien que la tentation rencontrât chez lui un terrain où elle pût germer : autrement elle n'aurait jamais eu d'effet.

En général, du reste, les écrivains ecclésiastiques ont avancé sur ce point plus de choses qu'ils n'en savaient.

Il y avait plusieurs causes à ces exagérations. D'abord le désir inné que nous avons de tout savoir et de tout décrire avec précision. Puis une méprise fréquente sur la nature des récits de la Genèse. Ces récits contiennent des vérités d'ordre religieux sur lesquelles tous les catholiques sont d'accord : l'unité de Dieu, sa Providence, la nécessité d'une religion qui unisse l'homme à Dieu. Mais le récit lui-même, quel en est le sens exact? Il est difficile de le dire. L'Eglise nous laisse sur ce point une grande latitude; et la science de l'histoire, de l'interprétation des textes nous engage à aller à pas comptés dans nos affirmations. Ce sont des récits qui, par le lieu et par le temps, sont très loin de nous : il s'y reflète une antique civilisation orientale, et il faut se garder de les expliquer avec nos idées occidentales,

ce qui, en réalité, serait non pas respecter le sens du texte sacré, mais y substituer nos idées humaines du XXe siècle. Dans ces récits, l'on trouve une couleur poétique qui nous interdit de les interpréter comme on interpréterait une page de Taine ou d'Augustin Thierry.

Comme on le verra dans les prochaines Leçons, non seulement le Jansénisme se faisait une idée exagérée de la félicité du premier homme, non seulement à l'extrémité opposée, il peignait sous les plus sombres couleurs les suites de la chute originelle, mais il allait plus loin encore : il affirmait que tous les privilèges accordés à Adam lui était dus; par conséquent, par la chute, l'homme était tombé dans un état contre nature. Ainsi, dans sa conception de l'état d'innocence, le Jansénisme en arrivait à confondre ce que le premier homme tenait de sa nature avec ce qui était privilège gratuit, surnaturel.

Aujourd'hui, les non-catholiques et les catholiques eux-mêmes ont une tendance tout opposée à celle d'autrefois : nous sommes portés à estomper le tableau idyllique du Paradis terrestre, comme du reste à atténuer la description des malheurs de la nature déchue. Beaucoup de catholiques, éblouis par la théorie de l'Evolution et les découvertes de la préhistoire, se demandent même comment il est possible d'admettre une déchéance à l'origine de l'humanité, alors que cette théorie de l'Evolution et

que ces faits de la préhistoire ne parlent que d'acheminement vers le progrès.

Il y a là une hypothèse et des faits. L'hypothèse, c'est celle de l'Evolution ; les faits, ce sont les découvertes du monde préhistorique.

Que pouvons-nous penser de l'hypothèse de l'Evolution ? Il faut commencer par la séparer d'une théorie philosophique que l'on a voulu bâtir sur elle. Un certain nombre de philosophes ont voulu se servir de cette hypothèse pour étayer un vieux système de scepticisme universel d'après lequel tout serait relatif dans nos connaissances, et naturellement dans nos connaissances religieuses aussi bien que dans nos connaissances profanes : la vérité d'aujourd'hui serait l'erreur de demain.

Cette évolution, l'Eglise ne peut évidemment pas l'admettre pour son dogme. Elle aboutit directement au subjectivisme, à la négation de vérités qui s'imposent à nous et que nous devons croire.

Mais à proprement parler, l'Evolution est une hypothèse du ressort des sciences naturelles : d'après cette hypothèse, les espèces, au lieu d'avoir marché toujours les unes à côté des autres comme de longues lignes parallèles, seraient au contraire venues de quelques espèces primitives, ou même peut-être d'un unique germe de vie. Or, pourvu que nous sachions maintenir l'hypothèse de l'Evolution dans ces limites, et non en faire une école philosophique

de matérialisme et d'athéisme, je ne crois pas que l'Eglise nous défende de l'admettre.

Bien moins encore songe-t-elle à nous défendre de reconnaître la vérité des faits que les fouilles géologiques nous révèlent sur l'homme de la préhistoire.

Pour répondre à des difficultés de ce genre, le P. de Smedt, Bollandiste, développe très doctement un premier élément de solution dans son ouvrage si remarquable sur les *Principes de la Critique historique* (1). Si entre nos connaissances historiques et le dogme de l'Eglise, dit-il, nous ne pouvions pas parvenir présentement à voir le point de jonction, il nous resterait toujours le conseil que nous donnent les théologiens eux-mêmes, lorsqu'ils ne voient pas le lien entre deux vérités qu'ils considèrent comme révélées : c'est de tenir fortement les deux extrémités de la chaîne sans voir comment elles s'unissent.

Mais ici nous sommes loin d'en être réduits à cette extrémité, et je ne vois vraiment aucune opposition entre le dogme d'une protection de Dieu sur le premier homme et l'hypothèse de l'Evolution ou les faits préhistoriques dont je viens de parler.

L'Eglise nous laisse toute liberté d'opinion pour l'intensité et la durée de la félicité du premier homme. Il serait par trop puéril d'imaginer cet état

---

(1) Ch. de Smedt, *Principes de la critique historique* (1883), surtout p. 20 et suiv.

comme un état de civilisation industrielle, avec l'usage des métaux et tout l'attirail de nos civilisations compliquées. Les chapitres de la Genèse qui décrivent la vie du premier homme, même si l'on en prend les expressions au pied de la lettre, parlent surtout d'une protection morale. L'homme était dans un état intellectuel et moral privilégié. Il voyait dans le monde des énergies que nous ne soupçonnons plus, ou que nous y découvrons plus péniblement. Il avait sur la nature et sur lui-même une facile maîtrise.

Combien de temps cet état de félicité a-t-il duré ? Nous n'en savons rien. Çà et là, saint Augustin suppose qu'il a pu être très court, extrêmement court (1).

Or l'hypothèse de l'Evolution et les faits de la préhistoire ne disent rien à l'encontre de ces données de la révélation.

L'hypothèse de l'Evolution s'occupe du développement normal des lois naturelles. Elle n'a ni à affirmer ni à contredire qu'à un moment donné ces lois ont été momentanément suspendues, ou pour mieux dire, complétées par Dieu. Ainsi le chimiste pose

---

(1) *De Genesi ad litteram*, IX, 4 (Edition de Vienne, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXVIII, 1894, p. 272-273). « Cur ergo non coierunt, nisi cum exissent de paradiso ? Cito responderi potest : quia *mox creata muliere*, priusquam coirent, facta est illa transgressio, cujus merito in mortem destinati etiam de loco illius felicitatis exierunt. Non enim scriptura tempus expressit, quantum interfuerit inter eos factos et ex eis natum Cain ».

les lois des combinaisons et des mélanges des corps simples : à chaque page de ses livres, il ne va pas mettre une note pour rappeler que tout sera modifié, si quelqu'un vient bouleverser son laboratoire et briser les cornues.

La science de la préhistoire est encore dans l'enfance. Elle ne connaît guère que ce qui s'est passé en Europe, c'est-à-dire dans des contrées assez éloignées du berceau de l'humanité. Du reste, pas plus que l'hypothèse de l'Evolution, cette science ne nous dit que dans le progrès dont elle parle, il n'y a jamais eu de recul passager, apparent ou réel.

Bien plus, sans vouloir ici amalgamer la science avec la religion, ce qui est toujours dangereux, j'ajouterai que la science de la préhistoire est loin de représenter la protection divine sur le premier homme comme impossible ou même inutile. Tout au contraire, elle nous représente l'homme primitif, aux prises avec une nature végétale et animale dont les énergies formidables et les forces gigantesques étaient vingt fois supérieures aux siennes. Par contre, pour lutter contre cette nature, l'homme n'avait aucun des instruments que lui a donnés une civilisation plusieurs fois séculaire. L'on ne s'explique donc pas que dans les conditions où il a été jeté sur la terre, l'homme n'ait pas subi le sort de milliers d'autres espèces qui ont succombé dans la lutte pour la vie.

Pourquoi donc dans cette lutte l'homme n'a-t-il pas

sombré ? On le comprend fort bien avec la protection divine dont nous parle l'Eglise, protection n'abandonnant pas l'homme aux seules ressources de sa nature, mais le mettant dans un jardin, c'est-à-dire dans un lieu où les conditions de l'existence lui étaient plus faciles, et donnant à son intelligence et à sa volonté des lumières et des énergies particulières pour le diriger et lui permettre de ne pas succomber.

***

L'état d'innocence : voilà donc la première manière dont l'humanité a été unie à Dieu.

Ces privilèges : protection physique et morale de Dieu, le premier homme les a perdus pour lui et pour sa postérité : c'est ce qu'on appelle la Chute originelle, chute dont on peut donner des explications, mais où il restera toujours quelque chose de mystérieux.

Dès lors l'humanité s'est trouvée dans *l'état de nature déchue*. Sur cet état, il y a parmi les catholiques des divergences d'opinions (1). Mais ce qui du moins fait partie du dogme, c'est que cette déchéance n'a pas fait de nous un mal incarné. Sous prétexte de croire à la chute originelle, l'Eglise ne veut pas que nous tombions dans le Manichéisme. En 1899, dans un article, d'ailleurs remarquable, de la *Revue philosophique*, M. Payot écrivait :

(1) Voir 6e Leçon.

« Notre système d'éducation est en grande partie hérité de la thèse catholique, que la nature humaine est foncièrement mauvaise et corrompue ; que, par suite, l'éducation doit être une *contrainte* et qu'elle doit être fondée sur la peur » (1). Eh bien non, ce n'est pas là la thèse catholique. Comme un grand nombre d'universitaires, et je puis bien ajouter, comme un grand nombre de catholiques français, M. Payot confond ici le Catholicisme avec le Jansénisme.

***

Dieu aurait pu simplement laisser l'homme dans cet état, de même que primitivement il aurait pu le créer ainsi.

Mais, au contraire, il a persisté à s'occuper de lui, il a continué de le diriger directement. Et ce n'est pas autre chose que nous voulons dire quand nous parlons de *surnaturel*. Par là, nous disons que Dieu a donné à l'homme une religion positive ; cette religion n'est pas contraire à sa nature : elle n'est pas en antagonisme avec sa nature, mais elle n'est pas non plus absolument réclamée par elle ; elle est *au-dessus* des exigences et des forces normales de la nature humaine.

Nous avons donc ici un second état historique de l'humanité dans ses relations avec Dieu : c'est celui où nous vivons aujourd'hui.

---

(1) *Revue philosophique* (*Education du caractère*), 1899, t. II, p. 601.

Cette direction positive de l'homme par Dieu renferme des faits sociaux et des faits individuels.

Les faits sociaux sont les institutions que Dieu a établies pour nous aider à aller à lui: la Révélation, l'Eglise, les sacrements et par-dessus tout la venue de J.-C. sur la terre. Rousseau, qui niait la nature sociale de l'homme, pouvait regretter le caractère social de ces institutions et s'écrier: « Que d'hommes entre Dieu et moi... j'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même » (1). Mais, puisque l'homme est un être social, l'on comprend que les institutions de la religion surnaturelle soient confiées à la société plutôt qu'à l'individu.

Les faits individuels sont les secours que Dieu donne à chacun de nous sans que notre nature y ait strictement droit : dans notre âme et dans toutes ses facultés, une vie divine que nous appelons la grâce, puis la promesse, si nous usons convenablement de ces secours, de jouir au delà de la tombe d'une félicité à laquelle notre nature seule n'a pas droit.

Mais, ce nouvel état de choses n'est pas identique à celui de la grandeur première dans le Paradis terrestre. Dieu ne nous y a pas rendu cet ensemble de privilèges que possédait l'état d'innocence et qu'on a appelé « l'Intégrité de Nature ».

---

(1) Emile, livre IV (*Profession de foi du vicaire savoyard*), vers le milieu (Ed. Anguis, 1824, IV, p. 213-214).

Pour cet état présent de l'humanité, de même que pour son état primitif, l'Eglise a toujours tenu à affirmer la distinction entre l'ordre de la *nature* et l'ordre de la *surnature*, entre les énergies qui sortent de nous, et celles que nous devons à une direction, à une influence positive de Dieu.

C'est cette préoccupation, par exemple, qui l'a poussée à condamner le système philosophique de Lamennais. Ce système paraissait pourtant devoir consoler Rome de bien des tristesses : il attaquait le Gallicanisme ; au sommet de tout l'édifice intellectuel de l'humanité, il plaçait l'infaillibilité pontificale. Mais cette construction était un fidéisme : elle faisait dépendre les lumières de la raison humaine d'une révélation positive de Dieu : l'Eglise rejeta ce mélange.

C'est dans cette préoccupation de distinguer entre la nature et la surnature que nous trouvons aussi l'un des principaux motifs pour lesquels l'Eglise s'est toujours montrée défavorable à ce que l'on appelle aujourd'hui l'apologétique de l'*Immanence*. Si je ne me trompe (car ceux qui ont écrit sur cette matière ne me semblent pas toujours faciles à saisir), les partisans de cette apologétique estiment qu'il n'est pas besoin de sortir de nous-mêmes pour trouver la preuve de la Divinité du Christianisme. En nous regardant nous-mêmes, nous voyons que le Christianisme nous est nécessaire : en effet, il y a dans notre âme une appétence pour le Christianisme : entre une âme bien disposée et le Christia-

nisme, il y a une concordance naturelle ; lorsque le Christianisme est convenablement présenté à cette âme, elle reconnaît, elle sent aussitôt en lui la nourriture religieuse dont elle a besoin, et qui lui est due.

Un premier défaut de cette théorie, c'est une tendance au subjectivisme. Sans doute, dans leur intention, les partisans de cette apologétique ne sont pas des subjectivistes ; ils ne veulent pas conclure que la religion est un simple produit des aspirations de notre nature. S'ils partent de l'homme, c'est pour sortir de l'homme et aboutir à Dieu. Mais sur ce point déjà, il resterait à voir si leurs inductions sont bien logiques.

En tout cas, un autre défaut du système, et c'est pourquoi je suis amené à vous en parler ici, c'est qu'il confond l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Assurément les partisans de cette apologétique ont raison de rappeler que l'homme est un être religieux, que les aspirations religieuses sont l'une de ses tendances primordiales, et sans doute la plus impérieuse de toutes. Assurément aussi, le Christianisme répond éminemment aux besoins de la nature humaine. Il faut même remercier ces apologistes d'avoir mis ces faits dans un relief intense, de les avoir éclairés d'une nouvelle lumière. Mais si cette correspondance intime suffit à montrer la vérité du Christianisme, il faudra en conclure que le Christianisme est absolument nécessaire à l'homme, qu'il est impérieusement réclamé par notre nature, et que Dieu ne pouvait pas ne pas le lui octroyer.

A chaque instant, dans les luttes jansénistes, nous voyons reparaître cette préoccupation de l'Eglise de distinguer ce qui dans l'homme vient de sa nature et ce qui vient d'éléments ajoutés à sa nature. A proprement parler, c'est même là tout le fond du débat, et c'est pourquoi j'ai dû commencer par bien préciser sur ce point la doctrine de l'Eglise.

*
* *

Dans ses luttes contre le Jansénisme, l'Eglise a toujours eu une autre préoccupation doctrinale : celle d'affirmer l'activité responsable de l'homme en face de la grandeur de Dieu.

Dieu est infini : l'Eglise le sait et l'affirme aussi bien et mieux que le Jansénisme : il est infini en puissance, il est infini en bonté. Aussi il veut que tous les hommes soient sauvés, que ce soit par l'amour qu'ils tendent vers lui et atteignent ainsi le but de leur création.

Mais en même temps l'Eglise affirme que l'homme est vraiment distinct de Dieu.

Déjà par la simple vue de l'ordre naturel, certains philosophes ont eu peine à comprendre comment l'homme pouvait ne pas être absorbé par Dieu : ils sont tombés dans le Panthéisme. Alors que par la vie surnaturelle, un nouvel ordre d'activité divine était venu dans l'homme, l'intelligence humaine devait évidemment avoir plus de peine encore à

concevoir que l'activité humaine pût demeurer, en face de l'activité divine.

Aussi cette tendance à diminuer ou à nier l'activité de l'homme s'est-elle souvent fait jour dans l'histoire de l'Eglise.

Beaucoup de mystiques en sont arrivés à parler d'une sorte de fusion de l'âme en Dieu.

Le Jansénisme est tombé dans un excès du même genre.

Dans l'ordre naturel, il commence par mettre l'homme en garde contre son activité : sans la grâce, cette activité est mauvaise. Toutes ses actions sont des péchés. Elles le sont surtout si, par une sorte de complaisance en lui-même, l'homme s'arrête pour jouir de son activité ; si par exemple, il se délecte de la vue d'un beau paysage, ou de la découverte d'une vérité. C'est là, disent les Jansénistes, une préoccupation tendant au fini, et qui par conséquent éloigne de Dieu.

La grâce vient-elle corriger cette activité viciée : c'est pour enlever à l'homme sa liberté. Si la grâce vient, l'homme fait le bien, et il ne peut s'empêcher de le faire : c'est un acte vivant, ce n'est pas un acte libre. Au point de vue psychologique, ce système tend à nier l'activité de l'homme et mène au panthéisme. Au point de vue théologique, il aboutit au fatalisme musulman.

En regard de ces tendances, l'Eglise a toujours maintenu la distinction entre l'homme et Dieu.

L'homme, dit-elle, a sa nature à lui, ses facultés à lui, son activité à lui.

Cette nature, cette activité propres, l'homme les conserve quand la grâce le met dans l'ordre surnaturel. Dès lors, dans cet état surnaturel, Dieu ne fera pas tout dans l'homme : il y aura coopération effective de l'activité de l'homme avec la grâce de Dieu.

Cette coopération devra constamment exister : et pour que l'homme devienne l'ami de Dieu, et pour qu'il reste l'ami de Dieu.

Et cette coopération sera une coopération libre, par laquelle l'homme sera responsable envers lui-même et envers Dieu.

La destinée des êtres inférieurs est de servir Dieu par le jeu inconscient et inéluctable de leur activité naturelle.

La destinée de l'homme est de s'élever vers Dieu d'une manière consciente et responsable ; l'homme a le pouvoir de faire le bien ou le mal, de répondre à l'appel de Dieu ou d'y résister. L'Eglise ne veut pas d'un fatalisme qui en arriverait à la suppression de la responsabilité humaine.

En sorte qu'elle a toujours dit équivalemment aux théologiens :

Pour expliquer l'action combinée de Dieu et de l'homme, imaginez tous les systèmes qu'il vous plaira, employez toutes les expressions que vous voudrez. Mais, sous prétexte d'expliquer le problème,

ne le supprimez pas : laissez-en subsister les deux termes. Dans vos expositions et vos discussions, je vous commande de maintenir toujours ces deux points : la grandeur de Dieu et la responsabilité de l'homme.

***

Ainsi, pour ce qui est de l'état présent de nos relations avec Dieu :

distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel,

responsabilité de l'homme en regard de la toute-puissance de Dieu :

Voilà les deux grands principes qui sont à la base de l'enseignement de l'Eglise, et ce sont ces deux principes qui sont au fond de toutes les querelles du Jansénisme.

C'est la part du dogme.

Dans la prochaine Leçon, nous verrons quelle est la Théologie de saint Augustin sur cet état surnaturel auquel Dieu a élevé l'humanité.

DEUXIÈME LEÇON

La théologie de la grâce dans Saint Augustin (1)

—

Préliminaires. — Saint Augustin et les Jansénistes : ils ne veulent s'appeler que « disciples de la grâce », « disciples de saint Augustin ».

Ch. I. — Portrait de saint Augustin.

Romain, d'abord professeur de réthorique et manichéen, puis saint évêque, tout pénétré de la pensée de Dieu ; âme passionnée et aimant à s'étudier elle-même.

Ch. II. — Théologie de saint Augustin.

Art. I. — Théologie de saint Augustin sur la prédestination.

Art. II. — Sur l'accord de la grâce de Dieu et de la liberté de l'homme.

Art. III. — Sur la chute originelle.

Conclusions. — Impression d'ensemble : saint Augustin est porté à sacrifier les droits et l'activité de l'homme à la grandeur et à la puissance de Dieu.

Dans la première Leçon, je vous ai rappelé la distinction que nous devons faire entre le Dogme et la Théologie : le dogme, c'est un ensemble de vérités que Dieu nous a révélées et qu'il nous transmet par

---

(1) Principaux ouvrages à consulter.

Œuvres de saint Augustin :

Patrologie latine de Migne, t. XXXII-XLVII, et quelques œuvres publiées à partir de 1887 sous les auspices de

l'Eglise ; la théologie, c'est l'effort de la raison humaine cherchant à pénétrer le dogme et à se l'assimiler. La science essaie de pénétrer la vie dont nous saisissons les manifestations par l'expérience, et cette vie, c'est surtout la vie créée ; la théologie essaie de pénétrer la vie dont nous connaissons la nature et les manifestations par la révélation, et cette vie, c'est surtout la vie incréée, la vie de Dieu.

Puis, j'ai tenté de résumer les points du dogme touchant les relations surnaturelles que Dieu a établies entre l'homme et lui. Ce dogme se ramène à deux grandes affirmations : la première, c'est que dans nos relations avec Dieu, il y a une distinction réelle entre le naturel et le surnaturel, c'est-à-dire entre ce qui ressort de notre nature d'êtres raisonnables et ce qui, au contraire, est de surérogation ; la seconde, c'est que nos relations surnaturelles avec Dieu sauvegardent à la fois la grandeur de Dieu et la responsabilité de l'homme.

---

l'Académie de Vienne, par Weihrich et Zycha (dans la collection : *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*).

J. Turmel, articles dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, à partir du t. V (1900), p. 503.

Histoire de la Théologie positive, depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente, t. I, 3e éd. (1904), p. 87, et *passim*.

E. Portalié, articles très étendus sur saint Augustin et l'Augustinisme, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant et Mangenot, avec une bonne bibliographie. Mais, çà et là, ces articles laissent une impression confuse.

Enfin, je me permets d'attirer particulièrement l'attention sur l'étude très concise et très pénétrante de Dom Odilo Rottmanner : *Der Augustinismus* (Munich, 1892).

Aujourd'hui, je voudrais vous résumer la Théologie de saint Augustin sur les relations surnaturelles que chaque homme est appelé à avoir avec Dieu ; je voudrais vous montrer comment saint Augustin a compris le dogme catholique de la grâce.

Pourquoi commencer des Leçons sur les controverses doctrinales du Jansénisme par une étude sur la Théologie de la Grâce dans saint Augustin ? J'en pourrais donner plusieurs raisons. D'abord saint Augustin est le premier qui ait tenté une synthèse de l'enseignement de l'Eglise sur l'état surnaturel auquel l'humanité est appelée. Avant lui, les écrivains ecclésiastiques avaient parlé de la chute originelle, des faveurs que Dieu accorde à l'homme ; mais, de tout cela, ils n'avaient pas encore construit un édifice scientifique : l'Eglise avait vécu l'état surnaturel plutôt qu'elle ne l'avait raisonné. Aussi, l'on peut dire que, dans la vie de l'Eglise, saint Augustin représente une étape que chacun de nous, nous avons à franchir une fois dans la nôtre : je veux dire le moment où arrivant à penser par nous-mêmes, nous raisonnons notre catéchisme, où nous faisons notre théologie de la grâce.

En second lieu, les écrits de saint Augustin et particulièrement ses écrits sur la Grâce ont eu dans l'Eglise latine une influence hors pair : après les Apôtres, il a été la grande lumière de l'Eglise.

Mais la raison par excellence pour laquelle il convient de parler ici de saint Augustin, c'est le titre

même de l'ouvrage de Jansénius : *Augustinus. — Augustin, ou doctrine de saint Augustin, sur la santé, la maladie et la guérison de la nature humaine contre les Pélagiens et les Semipélagiens;* c'est le souci constant des Jansénistes de se réclamer de saint Augustin : ils se désignaient non comme des disciples de Jansénius ou Jansénistes, mais comme des disciples de saint Augustin ; c'est enfin l'immense influence que saint Augustin a exercée sur Port-Royal, et, par là, sur le XVIIe siècle tout entier.

Les solitaires de Port-Royal étaient tout pénétrés de saint Augustin.

Pour eux, ce que l'on appelle aujourd'hui l'augustinisme était mieux qu'une doctrine, c'était une vie; quelques maximes, prises surtout dans les écrits des dernières années de saint Augustin, leur étaient des sentences d'oracle.

Çà et là, saint Augustin parle de « l'éternelle immobilité du décret divin qui nous élit ou qui nous damne » ;

de « la chimère d'un acte méritoire qui ne serait pas l'œuvre unique et totale de Dieu » ;

de « cette pâte de corruption qu'est l'humanité entière ».

Tombant dans l'intelligence d'hommes rêvant à l'écart de la société, se nourrissant uniquement de leurs propres pensées et de leur exaltation, ces sentences produisirent un effet extraordinaire.

De ces maximes, ils ont faussé le sens ou du moins ils l'ont singulièrement exagéré.

Dans les prochaines Leçons, et particulièrement dans la quatrième, nous verrons comment ils en sont venus là.

Pour aujourd'hui, je voudrais vous disposer à le comprendre en étudiant saint Augustin lui-même.

Nous verrons d'abord les traits caractéristiques de saint Augustin, et par là nous verrons où il a puisé les idées, les préoccupations qui forment le fond de sa théologie.

Ensuite, nous verrons quelles sont ses idées sur les trois points capitaux de la doctrine de la grâce :

la prédestination ;

l'accord de la grâce divine et de la liberté humaine ;

les conséquences de la chute originelle.

***

Où saint Augustin a-t-il puisé les principes par lesquels il a interprété la doctrine de l'Eglise ? A travers quelle atmosphère a-t-il vu cette doctrine ?

Saint Augustin était un Romain ; autrefois, il avait été professeur de rhétorique et manichéen ; puis, il était devenu un saint évêque, tout pénétré de la pensée de Dieu.

C'était un Romain. En 354, il naquit à Tagaste, en Numidie, d'un père païen qui était décurion dans

l'armée romaine. Et ce mot de Romain nous rappelle l'orgueil du citoyen romain et la constitution de la cité antique : peu d'hommes en faisaient partie ; elle était fermée aux étrangers et aux esclaves. Primitivement, ceux qui appartenaient à la cité avaient été choisis par la prédestination de la naissance ; plus tard, sans doute, d'autres l'avaient été en vertu de lois impériales. Mais même obtenu de cette autre manière, ce titre avait encore quelque chose de gratuit, qui dépendait de la libre volonté du prince, quelque chose aussi qui tenait de l'exception, du privilège : comme les anciens citoyens, les nouveaux formaient une sélection, pleine de mépris pour les *barbares*.

Très jeune, Augustin devint professeur de rhétorique à Tagaste ; puis il enseigna à Carthage, à Rome et à Milan.

Aussi, il connaissait assez bien l'antiquité profane, mais pendant ces longues années, il resta complètemen étranger à la littérature chrétienne ; il avait étudié Platon, et plus encore Plotin et les Alexandrins, mais il était resté étranger à la Bible.

En outre, pendant neuf ans, de 373 à 382, il fut Manichéen. Au troisième siècle, pour résoudre l'éternel problème du mal, Manès avait pris l'ancien dualisme de la Perse ; il l'avait simplifié et, sous cette nouvelle forme, il l'avait fait connaître à l'Occident où désormais il devait porter son nom. Pour Manès il y avait deux Principes éternels : un prin-

cipe du bien et un principe du mal. C'était ce principe mauvais qui avait créé la matière : ainsi s'expliquait la lutte du corps contre l'esprit; c'était la lutte du Mal contre le Bien.

Depuis longtemps, l'on a fait remarquer que cette explication n'en est pas une. Tout au plus recule-t-elle la difficulté. Car d'où pourrait venir ce principe du Mal et comment pourrait-il coexister avec le principe du Bien? Comment pourrait-il agir dans le monde sur les mêmes êtres que le principe du Bien? Et surtout, comment le Mal absolu pourrait-il exister? Comment imaginer un défaut qui ne serait pas attaché à un être comme un parasite, mais qui existerait par lui-même?

Mais Augustin était particulièrement tourmenté par le besoin d'expliquer l'existence du mal. Toute sa vie, il a été comme obsédé par le problème dont le manichéisme est né. Il crut trouver la solution de ses angoisses dans l'affirmation de ce principe du Mal, principe éternel comme le principe du Bien.

De plus, le manichéisme nie la liberté et dit que le corps et ses souillures, venus du principe mauvais, ne sauraient atteindre les régions inaccessibles de l'âme. Par là, il fournissait à Augustin une excuse facile pour écouter sa nature passionnée.

En 386, ce Romain lettré et manichéen se convertit; dix ans après, il devenait évêque d'Hippone. Alors se déroula la période brillante de sa vie. Pendant plus de trente ans, il fut l'oracle de l'Eglise

entière. Le 28 août 430, il mourait dans Hippone assiégée par les Vandales.

Pour saint Augustin, la grâce de Dieu n'a donc pas été le réconfort habituel qui l'a mené comme par la main. Non, elle a été un coup violent qui, de ses erreurs de doctrine et de conduite, l'a transporté au pied du trône de Dieu : comme saint Paul, il a été brisé plutôt que guidé par elle.

Enfin, saint Augustin vit à une époque troublée. Il assiste à de grandes catastrophes sociales, contre lesquelles l'homme ne peut rien. En 410, Rome est prise et saccagée par les Goths, la première fois depuis qu'elle l'avait été par les Gaulois, dans le temps à peine historique où la future capitale du monde ne commandait encore qu'à quelques peuplades voisines. Ces catastrophes lui ont apparu comme les irrésistibles coups d'Etat d'une toute-puissance supérieure aux volontés humaines.

Voilà le cadre extérieur de la vie d'Augustin. Si nous pénétrons à l'intérieur de son âme, nous constatons d'abord une science religieuse considérable sans doute pour le lieu et le temps où il vivait, mais pourtant en réalité assez incomplète et défectueuse.

Devenu chrétien et évêque, il lut et médita la Bible, et particulièrement l'Evangile et saint Paul.

Mais il était très peu familier avec la langue

grecque et il ignorait même la plupart des Pères latins des quatre premiers siècles.

Il ignorait complètement l'hébreu.

Le Traité *De Genesi ad litteram* est l'un des ouvrages qui permettent le mieux de constater ces lacunes. On y voit un homme de beaucoup d'imagination qui prend la traduction latine de la Genèse sans se préoccuper de replacer le texte dans le milieu où il a été écrit, et qui explique cette traduction par des aperçus *a priori*. L'on n'y trouve ni la préoccupation de la méthode critique, ni même le souci de représenter la tradition des siècles antérieurs. De temps en temps, saint Augustin remonte au grec, mais il n'a pas l'air de soupçonner que l'original est en hébreu, langue sémitique, bien plus distante du grec et du latin que le grec et le latin ne le sont l'un de l'autre. Et cet ouvrage est intitulé : *Explication littérale de la Genèse*. Aujourd'hui, l'on dirait plutôt : *Spéculations à l'occasion de la Genèse*.

Je sais bien qu'ici l'on peut parler de la divination du génie, et de la grâce de Dieu qui aide la bonne volonté.

Mais, en réalité, le génie ne saura jamais suppléer le contact direct avec les monuments eux-mêmes ; et pour la bonne volonté, le soin de se renseigner en est une partie : Dieu demande donc à le trouver en nous, pour qu'il puisse nous venir en aide.

Par-dessus tout, Augustin se connaissait lui-même. A ce point de vue, les *Confessions* sont un

livre unique dans l'antiquité et même unique au monde. Dans leurs ouvrages, Epictète et Marc-Aurèle se disent : Fais ceci ou cela. Ce sont surtout des sermons qu'ils s'y adressent à eux-mêmes : l'écrivain y est encore assez étranger à l'homme. Dans les *Confessions* de saint Augustin, au contraire, nous avons le spectacle d'une bataille d'idées et de sentiments : c'est une histoire d'âme. En présence de Dieu, saint Augustin cherche à se voir tel qu'il est. Et dans cette analyse, il apporte une acuité de vue extraordinaire. On l'a dit avec raison : toute la littérature psychologique découle de saint Augustin ; non seulement les confessions, les mémoires, les journaux intimes, mais le théâtre et les romans eux-mêmes dans ce qu'ils ont de plus profond : l'étude du cœur de l'homme et des différents caractères.

Or, en lui, saint Augustin que trouvait-il ? Il trouvait une nature forte et violente, nature faite moins de raison que de sentiment ; il trouvait un cœur passionné qui se sentait à peine maître de lui, qui dans la fougue de la jeunesse avait été entraîné vers le désordre comme par un courant irrésistible, et qui revenu à Dieu avait voulu être tout entier entre les mains du Tout-Puissant. Il voyait Dieu vivant en lui et le faisant triompher ; plus encore, Dieu agissant et triomphant en lui, plutôt que l'aidant à agir et à triompher.

Voilà, pour employer les expressions d'une parabole évangélique, voilà le terrain où tomba la

semence de la Parole de Dieu. C'est au travers de cette nature que saint Augustin a vu l'Evangile ; et cette nature, ce n'est pas l'Evangile qui s'en était emparé dès l'abord, qui avait pétri son jeune cœur, sa jeune intelligence : c'est l'antiquité païenne et le manichéisme.

Nécessairement, la semence divine y porta des fruits en harmonie avec les dispositions du terrain : la théologie de saint Augustin sur la Grâce est toute pleine de ses expériences : c'est la vie de saint Augustin transportée dans ses ouvrages, c'est la théologie d'un Romain, d'un cœur passionné, d'un ancien Manichéen. Nous allons constater ces tendances dans les trois grands aspects sous lesquels saint Augustin a étudié la question de la grâce :

La théorie de la Prédestination, où l'on retrouve surtout le citoyen romain ;

La théorie de l'accord de la grâce divine et de la liberté humaine, où l'on retrouve surtout le cœur passionné ;

La théorie des conséquences de la chute originelle, où l'on retrouve surtout l'ancien manichéen.

Du reste, professeur de rhétorique, homme d'imagination et de sensibilité, orateur, Augustin a, par excellence, l'art du développement facile et des expressions énergiques et sonores ; puis, jeté au milieu de la lutte, il a fait des écrits de combat, mais aucune exposition sereine de la doctrine. Aussi, chez lui, l'on trouve plutôt des tendances qu'un système rigoureusement et scientifiquement

constitué. De plus, venu le premier pour bâtir l'édifice de la théologie, il n'a à sa disposition ni synthèses ou même idées déjà élaborées, ni langue formée et termes précis. Remarques fort importantes qui expliquent la plupart des contradictions apparentes ou même réelles d'Augustin, et les interprétations si diverses que l'on a données de ses écrits.

***

Le point qui nous frappe et nous préoccupe le plus dans nos relations avec Dieu, c'est le problème de la Prédestination. Saint Augustin y a consacré une partie considérable de son œuvre.

Plus tard, Luther et Calvin, et en général ceux que l'on a appelés les Prédestinatiens, enseigneront que Dieu a créé un certain nombre d'hommes dans le dessein formel et arrêté de leur faire commettre le mal et de les damner ; pour eux, les méchants comme les bons sont dans l'impuissance absolue de se soustraire à l'impulsion irrésistible qui les entraîne vers un sort fixé d'avance. Pour appuyer cette théorie monstrueuse, ils se sont réclamés de l'autorité de saint Augustin.

Malgré certaines expressions en ce sens chez saint Augustin, c'est à tort qu'ils ont voulu l'attirer à eux. Sans doute, pour saint Augustin, comme du reste pour l'unanimité morale des théologiens catholi-

ques, la liste des élus et des réprouvés est définitive aux yeux de Dieu. Mais dans cette prévision de Dieu, saint Augustin fait entrer nos bonnes œuvres et nos fautes comme un facteur nécessaire. Si Dieu voit ceux qui seront sauvés et ceux qui seront damnés, il voit aussi que les futurs élus auront voulu se sauver, que les futurs damnés auront voulu se fourvoyer. Avec les Pélagiens, il admet toujours la responsabilité de l'homme et la valeur des œuvres (1).

Il aime surtout à faire une distinction entre le bien que Dieu veut et le mal qu'il se borne à permettre. Ce mal, Dieu ne le veut pas : la prescience qu'il a de notre volonté mauvaise et le compte qu'il a tenu de cette prescience n'est pas une prédétermination au mal. Dieu veut le salut des prédestinés ; pour les autres, il se borne à les abandonner à leur malheureux sort (2).

Mais ces points de dogme sont crus par sa raison plutôt qu'ils ne sont vivement ressentis par toute son âme.

Ce qui frappe chez lui, c'est que sa Cité de Dieu est faite sur le modèle de la cité romaine ; la cité romaine était fermée à tout ce qui n'était pas Romain ; ainsi la Cité de Dieu est-elle fermée à la

---

(1) Voir ci-après les pages sur l'accord de la grâce divine et de la volonté humaine dans saint Augustin.

(2) Voir surtout *De Prædestinatione sanctorum* (428-429), ch. IX-X, nos 17-19 (Pat. Lat., t. XLIV, col. 973-975) ; Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 18.

grande majorité des enfants d'Adam, à tous ceux que Dieu n'a pas prédestinés à la vie éternelle (1). Peut-être aussi, quand il pensait à la prédestination, se souvenait-il trop de la distinction établie par les gnostiques entre les hommes spirituels et les hommes charnels (2) ; peut-être enfin, dominé par sa nature et par les événements extérieurs, a-t-il été porté à ne voir partout que décrets immuables de Dieu auxquels notre liberté est incapable de se soustraire. Toujours est-il qu'il a des expressions formidables pour dépeindre la prédestination par laquelle Dieu nous appelle à la vie éternelle.

L'on trouve cette tendance d'abord dans la manière dont, selon lui, Dieu connaît le nombre des élus.

Dieu connaît ce nombre : les théologiens catholiques sont, peut-on dire, unanimes sur ce point. Mais comment le connaît-il ? On a cherché à l'expliquer de deux manières diamétralement opposées.

Pour les uns, c'est dans un décret éternel posé par lui dès l'abord que Dieu connaît l'avenir de chaque homme en particulier. Ce que Dieu veut avant tout, disent-ils, c'est le salut d'un certain nombre d'âmes ; *a priori* et avant toute considération de leurs mérites, il a décidé leur prédestination. Dans sa puissance, il fait que ces prédestinés veuillent librement s'acheminer vers le but qu'il leur a assigné ; le reste

(1) Turmel, *Rev. Hist. Litt. rel.*, IX (1904), p. 425.

(2) Henri Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne* (traduction Trullard, 1844), t. II, p. 346.

de l'humanité, c'est librement aussi et comme de son propre poids qu'il tombe au-dessous du but de sa création.

Pour d'autres théologiens, ce que Dieu veut et voit avant tout, ce n'est pas un certain nombre de privilégiés, c'est notre liberté et l'épanouissement de notre liberté. Son intention première n'est pas de manifester sa gloire par le salut des prédestinés, c'est de manifester cette gloire par l'expansion de la liberté humaine, aidée de la grâce divine.

Dans sa science infinie, Dieu entrevoit que les uns useront bien de cette liberté, et qu'ils seront sauvés ; que les autres en useront mal, et qu'ils seront damnés.

Pour expliquer la prédestination des élus, du moins dans l'état présent de l'humanité, c'est à la première de ces opinions que saint Augustin a recours (1). Pour appuyer cette opinion, il aime à répéter le texte de saint Paul :

---

(1) *Ad Vitalem* (427), V, VI (P. L., t. XXXIII, col. 984-985). *De Correptione et Gratia* (426-427), XIV, 44 (Patr. Lat., t. XLIV, col. 943).

J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, t. I, p. 103, et de nombreux passages des articles de la *Revue d'Hist. et de Litt. rel.*, par ex. t. X (1905), p. 69.

Le P. Portalié prétend, il est vrai, que saint Augustin ne s'est pas posé la question (*article cité*, col. 2390, 2403). Mais, sur ce point, il s'écarte de l'interprétation commune. Voir, entre autres, Petau, *De Deo*, l. IX, ch. VI et suiv.

Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 14 : « Rien n'est plus éloigné de la pensée de saint Augustin dans sa dernière période que de faire dépendre la prédestination soit de la foi, soit de n'importe quelles œuvres ».

« Dieu a pitié de qui il veut, et il endurcit qui il veut. — Il dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je voudrai. — Le potier n'a-t-il pas le pouvoir de faire, avec la même argile, un vase d'honneur et un vase d'un usage vil » (1).

Aussi, comme c'est un fait d'expérience que la foi n'est pas universelle, et comme par ailleurs, Dieu peut obtenir de nous tout ce qu'il veut, saint Augustin conclut que le don de la foi n'est pas octroyé à tous les hommes. Une partie du genre humain est prédestinée au ciel : Dieu veut l'arracher à la perdition où elle tend naturellement ; l'autre est abandonnée par Dieu. Quelquefois même, saint Augustin ne craint pas d'employer l'expression qu'elle est prédestinée à la mort éternelle (2).

Il va jusqu'à écrire, dans un passage isolé il est vrai, et dont les expressions doivent dépasser sa pensée :

« Les saints sont élus pour régner avec le Christ, non pas de la même manière que fut élu Judas, pour l'œuvre pour laquelle il était fait.... Il a élu les uns pour obtenir un royaume, il a élu l'autre pour verser son sang » (3).

---

(1) *Enchiridion* (421), ch. 98, 99 (P. L., XL, col. 277-278).

(2) Turmel, *R. H. L. R.* (1904), p. 425, note 1 : il cite plusieurs textes en ce sens.

(3) *De Correptione et Gratia* (426-427), ch. VII (P. L., t. XLIV, col. 924-925).

Ainsi, pour cette question de la prédestination, ce n'est pas de principes philosophiques et universels que part saint Augustin, c'est avant tout de textes de l'Ecriture s'appliquant à l'homme déchu.

Et chaque fois que saint Augustin revient sur cette théorie, il s'écrie, effrayé :

« O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! » (Rom., XI, 33) ;

« O homme, qui es-tu, pour contester avec Dieu ! » (Rom., IX, 20).

Ces citations le tranquillisaient : il était convaincu que son système était le dogme catholique lui-même.

Mais le même saint Paul a dit : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés ». Les adversaires de saint Augustin ne cessent de lui objecter ce passage. Saint Augustin propose trois traductions de l'affirmation de saint Paul :

Dieu, dit-il, veut le salut de tous les hommes, ou bien en ce sens que tous ceux qui sont sauvés le sont par sa volonté, ou en ce sens qu'il choisit ses élus dans toutes les nations, dans tous les âges et dans toutes les conditions, ou enfin, en ce sens que Dieu nous inspire à nous le désir du salut de tous les hommes, et qu'il nous demande de prier pour tous, bien que notre prière ne doive pas être exaucée. « Qu'on l'entende comme on le voudra, conclut-il, « pourvu qu'on ne nous force pas à croire que le « Dieu tout-puissant a voulu qu'une chose soit et « que cette chose n'a pas été » (1).

Dans sa célèbre lettre à l'évêque de Carthage,

---

(1) *Enchiridion* (421), ch. 103 (P. L., t. XL, col. 280-281).

Vitalis (427), où il résume ce qu'il estime être la doctrine catholique, il écrit :

« Comment ose-t-on affirmer que la grâce est « offerte à tous les hommes, et que ceux-là seuls ne « la possèdent pas qui l'ont rejetée !... Cette grâce « n'est-elle pas refusée à un grand nombre d'en- « fants? La plupart d'entre eux meurent sans elle. « Pourtant ces enfants ne refusent pas la grâce : « parfois même, leurs parents désirent la leur pro- « curer et recourent vite aux ministres; ceux-ci sont « tout prêts. Mais Dieu ne voulait pas que la grâce « fût donnée à l'enfant : subitement, malgré l'empres- « sement général, il meurt avant de la recevoir ».

Et, dans cette même lettre, saint Augustin conclut :

« Quant à la parole : *Dieu veut sauver tous les* « *hommes*, alors que pourtant il y en a un grand « nombre qu'il ne veut pas sauver, cette parole veut « dire que tous ceux qui sont sauvés ne le sont que « par la volonté de Dieu » (1).

---

(1) Ep. 217 (*Ad Vitalem*), VI, 19 (P. L., t. XXXIII, col. 985-986 : « Ita quod dictum est, *omnes homines vult Deus salvos fieri*, cum tamen multos nolit salvos fieri, ideo dictum est, quia omnes qui salvi fiunt, nisi ipso volente non fiunt ».

L'on doit remarquer l'antithèse entre *vult* et *nolit*. De même, dans le passage traduit ci-dessus, saint Augustin dit : « Festinantibus parentibus, ministris quoque *volentibus* ac paratis, Deo *nolente* non datur [gratia] ». Saint Augustin ne pouvait employer d'expression plus forte pour dire que Dieu avait rejeté certains hommes. Mais là encore il faut sans doute tenir compte de son goût de l'antithèse et des expressions imagées.

Plus tard saint Thomas d'Aquin et d'autres théologiens se poseront les mêmes objections; ils y répondront par deux remarques qui eussent peut-être satisfait saint Augustin, et qui en tout cas, mieux que les réponses d'Augustin, permettent de garder tout à la fois le respect dû à saint Paul, à l'expérience quotidienne et à la justice de Dieu.

Dans les lois qu'il a posées, dit saint Thomas, Dieu a d'abord en vue l'espèce, la collectivité; sa Providence sur chaque individu ne vient qu'en second lieu.

Avant tout, ce sont donc des institutions sociales que Dieu a établies; c'est à l'humanité qu'il offre des moyens de salut; en fait, il est d'expérience que les circonstances empêchent ces moyens de salut de pénétrer jusqu'à tel ou tel individu; et notamment jusqu'à tel ou tel enfant qui meurt sans baptême; mais Dieu se doit à lui-même de ne pas bouleverser constamment les lois qu'il a posées, lois qui ressortent de la nature même du monde; il ne peut faire des miracles continuels pour empêcher le jeu normal des forces de la nature; il laissera donc les circonstances empêcher le don de la foi de pénétrer partout (1).

Mais, et c'est ici la seconde remarque qui atténue la rigueur des déductions de saint Augustin, à ces individus qui, sans qu'il y ait eu de leur faute, n'au-

---

(1) Billuart, *De Deo*, Diss. VII, art. VIII, surtout § II, objectio 7ª, *De parvulis*.

ront pas reçu le don de la foi, Dieu ne demandera pas compte de ce don ; il ne les punira pas de n'avoir pas reçu le baptême.

Dans la manière dont il comprend la Prédestination, saint Augustin ne connaît pas ces atténuations ; il se préoccupe moins des droits de l'homme que de la puissance de Dieu ; ou pour mieux dire, il se préoccupe moins de la bonté et de la justice de Dieu que de sa puissance.

*
* *

Cette tendance se retrouve naturellement aussi dans la façon dont il dépeint le concours de la grâce divine et de la volonté humaine : c'est le second point important de sa théologie de la grâce.

Tout le monde accorde que dans ses écrits contre les Manichéens, saint Augustin a défendu éloquemment le libre arbitre.

C'est pour défendre la liberté humaine qu'il a écrit son traité du *Libre arbitre* et son traité des *Deux âmes*.

Plus tard, sans doute, dans ses controverses avec les Pélagiens, il a parlé d'une diminution de la liberté depuis la faute originelle. Sans doute, il a souvent répété que sans la grâce cette liberté ne pouvait rien faire qui eût de la valeur dans l'ordre surnaturel.

Sans doute encore, il affirme le pouvoir absolu de Dieu de diriger le choix de l'homme.

Mais dans l'homme il a toujours affirmé aussi la liberté de choisir.

En 412, dès le début de la controverse avec les Pélagiens, il avait écrit : « Consentir ou résister à « l'appel de Dieu vient de chaque volonté » (1). Et plus haut, dans le même traité, il en donne la raison : « Dieu n'enlève pas aux hommes leur libre « arbitre ; ce sera en toute justice que d'après le bon « ou le mauvais usage qu'ils en auront fait, ils « seront jugés » (2).

En 427, trois ans avant sa mort, il écrira dans sa lettre à Vitalis :

« Celui qui croit en Dieu le fait parce qu'il le veut « et avec liberté » (3).

Ainsi saint Augustin a toujours dit qu'en face de Dieu, l'homme gardait sa liberté et sa responsabilité.

De ce point capital, nous avons une autre preuve, indirecte sans doute, mais irréfutable : c'est que saint Augustin n'a jamais rompu avec la doctrine des œuvres et du mérite.

Plus tard, Jansénius enseignera explicitement que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes. Aussitôt, il sera fort embarrassé pour expliquer comment avec cette doctrine il peut encore y avoir place aux

---

(1) *De spiritu et littera* (412), ch. XXXIV, n° 60 (P. L., t. XLIV, col. 240).

(2) *Item*, ch. XXXIII, n° 58 (P. L., t. XLIV, col. 238).

(3) *Ad Vitalem*, n° 16 (P. L., t. XXXIII, col. 985).

exhortations. Et suivant son habitude dans des cas de ce genre, il se réfugiera derrière saint Augustin : « Augustin lui-même, et Dieu, je l'espère, dont ce « docte et saint prélat a défendu la cause, tireront « la vérité des ténèbres... ; de chemins raboteux, ils « feront des routes faciles à parcourir » (1).

L'on comprend fort bien cet embarras de Jansénius. Si, ainsi que l'Eglise nous l'enseigne, l'on est persuadé que l'on peut faire quelque chose pour son salut, il a beau rester dans le dogme de la grâce un côté mystérieux : l'on est provoqué à faire effort pour atteindre ce but. Si au contraire, nous sommes convaincus que nous sommes prédestinés au Ciel ou à l'Enfer, et que, dans cette destinée, rien ne dépend de nous, nous restons comme hébétés, avec cette morne angoisse de savoir le problème résolu et que nous n'y pouvons rien.

Or, pour trouver ce tremblement plein d'angoisse, il faut descendre jusqu'à la Réforme et au Jansé-

---

(1) *Augustinus*, t. III, l. III, ch. I. Voir, plus loin, 4e Leçon, p. 146.

Dans un autre passage, où Jansénius se pose une objection du même genre, il finit par dire que saint Augustin ne s'est pas occupé de cette question. *Augustinus*, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, lib. IV, cap. XXVIII, (Paris, 1641, p. 279) : « Sed, ut verum dicam, quamvis haec omnia vera esse Augustinus facile concederet, nunquam tamen ad inveniendam demonstrandamque arbitrii libertatem in peccantibus, in has angustias sese conjecit, vel a Pelagianis peccandi necessitatem oppugnantibus coarctatus fuit. Nam sive talis peccandi libertas adsit, sive non adsit, eam Augustinus nihil omnino curat ».

nisme. Saint Augustin, au contraire, ne s'est jamais fait d'objection de ce genre. Souvent, il parle de l'utilité des lois, des menaces, des exhortations, des louanges et des blâmes (1).

Il est donc clair qu'à ses yeux, l'homme, dans l'état présent, pouvait faire quelque chose pour son salut : saint Augustin croyait à la responsabilité de l'homme en face de la grâce.

Ce point capital, et que pourtant l'on n'a pas toujours fait suffisamment ressortir, doit évidemment éclairer toute la doctrine de saint Augustin sur la grâce.

Mais je l'avoue : en regard des passages où saint Augustin affirme la liberté, il y en a d'autres, en sens contraire, qui sont vraiment troublants. La physionomie générale de son œuvre reflète la conviction de la responsabilité de l'homme ; mais un assez grand nombre de textes, si on les isolait de cet ensemble, sembleraient avoir un sens tout opposé.

Plus il avance, plus ce dont il est frappé avant tout, c'est de la misère de l'homme et du caractère puissant, irrésistible de l'action de Dieu.

Il est frappé de ce texte de saint Paul : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ». Par là, saint Paul n'entendait pas établir une distinction entre les œuvres purement humaines qui seraient toutes

---

(1) *De civitate Dei* (413-426), l. V, ch. 10 (P. L., t. XLI, col. 153) ; *De gratia et libero arbitrio* (426-427), II ; et *passim*.

mauvaises, et les œuvres chrétiennes qui procèdent de la foi et de la grâce. Le contexte montre qu'il veut dire simplement : « Agissez selon votre conviction. Tout ce qu'un chrétien fait contre sa conscience est mal ».

Mais saint Augustin comprend mal ce texte. Il en tire des conclusions terribles.

Ceux qui n'ont pas la foi pèchent constamment (1). Mais, dira-t-on, l'homme, même privé de la grâce, peut accomplir certains préceptes de la loi naturelle, être patient, faire l'aumône, accomplir des actions héroïques.

Oui, répond saint Augustin, ces actions seront bonnes par leur objet, mais elles seront viciées par l'intention de celui qui les accomplit.

Et pourquoi cette intention sera-t-elle mauvaise?

Parce qu'elle ne sera pas animée de l'amour de Dieu (2).

Ainsi la condition préliminaire pour faire des œuvres non seulement utiles au salut, mais simplement bonnes, c'est la foi et, en général, la grâce.

« C'est la grâce, dit-il, qui guérit l'âme du vice « du péché. C'est la santé de l'âme qui donne le « libre arbitre ; c'est le libre arbitre qui fait aimer

(1) Par exemple, *Ad Bonifacium*, l. I, ch. III, n° 7 (P. L., t. XLIV, col. 553-554).

(2) Turmel, *R. H. L. R.*, t. V (1900), p. 225, t. VII (1902), 209-230, et les textes nombreux cités dans ces articles.

« la justice; c'est l'amour de la justice qui fait « accomplir la loi » (1).

Aussi saint Augustin peut-il conclure que la grâce nous rend le libre arbitre : c'est elle, en effet, qui, d'après ses déductions, nous rend la possibilité de faire le bien.

En outre, quand la grâce vient, elle agit sur nous d'une manière irrésistible, infaillible; en sorte qu' « en couronnant nos mérites, ce sont ses dons que Dieu couronne en nous » (2).

Finalement, saint Augustin en arrive à dire que si l'homme déchu possède encore la liberté, ce n'est plus la liberté de choisir entre le bien et le mal, ce n'est que la liberté de choisir entre deux maux, c'est-à-dire entre deux actions plus ou moins mauvaises. Contre Pélage, il établit trois sortes de libertés :

La première est la liberté de l'Etre infini : la volonté de Dieu n'est pas indifférente au bien et au mal, mais elle se décide infailliblement au bien.

Au-dessous, il y a la liberté que possédait l'homme dans l'état d'innocence, où sa volonté pouvait se décider pour le bien ou pour le mal.

---

(1) *De spiritu et littera* (412), ch. XXX, n° 52 (P. L., t. XLIV, col. 233).

(2) Formule du Missel parisien (Préface de la fête de la Toussaint) prise de saint Augustin : « Dona sua coronat Deus, non merita tua ». *De gratia et lib. arb.*, ch. VI, n° 15 (P. L., t. XLIV, col. 891), etc. — Voir *R. H. L. R.*, t. X (1905), p. 218, note 1.

Enfin le troisième degré est celui où se trouve la liberté de l'homme déchu : abandonnés à nous-mêmes, nous ne sommes libres que pour mal faire, pour choisir entre plusieurs maux à accomplir (1).

L'on comprend qu'en face de ces textes de graves auteurs aient pu, sans parti pris, se demander quelle place saint Augustin laissait au bien et à la liberté dans l'homme déchu ; qu'ils aient pu se demander si l'ardeur de la lutte, jointe à un penchant au pessimisme, à la difficulté de faire le point de départ entre ce qui est de l'ordre naturel et ce qui est de l'ordre surnaturel, n'avait pas poussé l'imagination d'Augustin plus loin que sa raison ne l'aurait voulu.

Ce qui est certain, c'est que ces dures paroles ne se trouvent que dans ses traités ; ses sermons de la même époque n'en contiennent pas de ce genre (2). Dans la vie chrétienne, Augustin enseigne le dogme, il le prêche, il le vit ; mais son intelligence ne parvient pas encore à voir le dogme sous un aspect complètement satisfaisant : c'est pourquoi sa théologie a des tendances moins heureuses.

---

(1) *De perfectione justitiæ hominis* (415), ch. IV, n° 9 (P. L., t. XLIV, col. 296) ; *Ad Bonifacium* (417), l. I, ch. III, n° 7 ; l. II, ch. V, n° 9 (P. L., t. XLIV, col. 553-554) ; *De gratia et libero arbitrio* (427), l. I, ch. VI, n° 13 (P. L., t. XLIV, col. 889) ; *De correptione et gratia* (427), ch. VIII, n° 17 (P. L., t. XLIV, col. 926) ; G. Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre* (1896, 2e éd.), p. 96-97 ; Turmel, *Revue Hist. Litt. Rel.*, t. VII (1902), 217.

(2) Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 28-29.

*
* *

Pourquoi dans l'homme ce penchant irrésistible vers le mal? Pourquoi ce caractère victorieux de la grâce? Primitivement, les relations de l'homme avec Dieu avaient un autre caractère; l'homme n'aurait même pas pu être créé dans l'état où il se trouve aujourd'hui : l'état présent de l'humanité est la conséquence du péché originel.

La théorie du péché originel et de ses conséquences est le point fondamental des idées de saint Augustin sur la grâce.

C'est peut-être celui où les théologiens et les critiques sont le plus d'accord sur les idées qu'il a émises, et c'est celui aussi où il a été le plus abandonné, surtout depuis deux siècles.

Plusieurs auteurs ont dit que dans ce qu'il enseigne sur le péché originel, saint Augustin avait tout ou presque tout inventé.

Ce qui est vrai, c'est que les premiers siècles chrétiens avaient peu parlé de la chute originelle. Pendant les trois premiers siècles, et particulièrement dans l'Eglise grecque, les passages de la Genèse et de saint Paul à ce sujet ne semblent pas avoir été l'objet de vives préoccupations.

Sans doute, un assez grand nombre de Pères des quatre premiers siècles citent les expressions éner-

giques dont s'était servi saint Paul (1) pour parler d'une chute dans l'humanité ; mais, en général, c'est là un point sur lequel ils n'insistent pas.

La chute originelle, au contraire, est un des objets favoris des méditations d'Augustin : il a trouvé là, pour ainsi dire, où déverser le trop plein des angoisses qui naguère l'avaient poussé vers le manichéisme. Tout le mal qu'en manichéen et en néoplatonicien il a pensé de la matière, de la chair, du corps, il va le faire retomber un peu pêle-mêle sur le péché originel.

Il fait un tableau idyllique de l'état d'innocence dans le Paradis terrestre. Dans ses premiers ouvrages, il incline à croire qu'avant la chute le corps de l'homme était tout spirituel, et qu'il en serait ainsi après la résurrection (2).

Le premier homme avait une science miraculeuse ; il était même préservé de l'erreur (3).

Après la chute, au contraire, notre nature est complètement corrompue.

Elle est une pâte de fange, une pâte de péché, une pâte de colère, de mort, de damnation, une pâte tout entière corrompue (4).

---

(1) Ep. aux Romains, ch. V.

(2) Turmel, *R. H. L. R.*, t. VI (1901), 391-392.

(3) *De libero arbitrio*, l. III, ch. XVIII, n° 52 (P. L., t. XXXII, col. 1296).

(4) *De diversis quæstionibus LXXXIII* (389-396), quæst. LXVIII, n° 3 (P. L., t. XL, col. 71) ; *Ad simplicianum*, l. I,

« Depuis que notre nature a péché dans le Para-
« dis, écrit-il vers 396 (1), nous ne sommes plus
« engendrés selon l'esprit, mais selon la chair ;
« tous, nous sommes devenus une pâte de boue,
« c'est-à-dire une pâte de péché. Ainsi, puisque
« nous avons perdu le mérite par le péché, nous
« n'avons plus droit à rien autre chose qu'à la
« damnation éternelle ».

L'humanité n'est donc que corruption ; elle ne mérite que châtiment. Ceux que Dieu retire de cet état de corruption n'ont qu'à l'en remercier ; ceux que Dieu y laisse n'ont pas à l'en accuser : ils n'ont que ce qu'ils méritent. D'un côté, il y a l'humanité déchue, qui est le Mal ; de l'autre, Dieu, qui par la Prédestination, corrige en partie le Mal en l'attirant à lui.

Or cette corruption de l'homme par le péché originel est permanente. En effet, pour saint Augustin la faute originelle consiste dans la concupiscence.

Plus tard c'est dans l'âme surtout que saint Anselme et saint Thomas d'Aquin mettront les conséquences

---

Qu. 2, 16, 17, 20 (P. L., XL, col. 121, 125); *De actis cum Felice Manichæo*, l. II, ch. 11 (P. L., XLII, col. 543); *Epist.*, 190 (Optato), ch. 3 (P. L., XXXIII, col. 860); Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 8.

M. Turmel montre que le mot *massa* qu'affectionne saint Augustin, *massa lutti*, *massa peccati*, etc., doit se traduire par le mot *pâte* (*R. H. L. R.*, IX, 1904, 422).

(1) *De diversis Quæstionibus LXXXIII* (389-396), quæst. LXVIII, n° 3.

de cette chute. Pour saint Augustin, au contraire, elle est quelque chose de physique. Avant tout, c'est dans la matière, dans notre corps, qu'il place les conséquences de la faute d'Adam.

Il n'a pas vu qu'en soi la concupiscence n'est pas un mal. La concupiscence c'est le penchant de nos facultés à atteindre leur but immédiat : la conservation de l'individu et la conservation de l'espèce.

Ce but doit être subordonné à des fins plus générales et plus élevées que notre propre plaisir : si elle nous fait agir contre ces lois d'un ordre supérieur, c'est alors que la concupiscence peut devenir mauvaise, et elle le devient en effet fort souvent.

Mais, pour saint Augustin, c'est en elle-même que la concupiscence est un mal.

Déjà, en 412, dans son Traité *Des suites et de la Rémission des péchés*, il écrivait : « C'est une honte « pour nous que la chair ne nous soit pas soumise, « car c'est là le résultat d'une infirmité que nous « avons méritée en péchant, et elle porte elle-même « le nom de péché » (1).

Mais, dans le baptisé, la concupiscence subsiste : comment donc peut-on dire que le baptême efface le péché originel ?

C'est ici que saint Augustin emploie une expression fort dangereuse, et dont Luther, comme nous le

---

(1) *De Peccatorum meritis et remissione*, l. II, ch. XXII, n° 36 (P. L., t. XLIV, col. 173).

verrons dans la prochaine leçon, fera un formidable usage :

Dans le même Traité *Des suites et de la Rémission des péchés*, il ajoute : « La loi de la concupiscence « reste dans les membres, mais pour ceux qui ont « reçu le sacrement de la régénération, et qui ont « commencé à être renouvelés, elle perd son carac- « tère de péché » (1).

Et, en 419, dans son Traité *Du Mariage et de la Concupiscence* : « Dans ceux qui sont régénérés, la « concupiscence de la chair n'est plus imputée à « péché ». Et il aime à développer cette pensée de la non-imputation de cette faute qui subsiste en nous : « Oui, dit-il, la concupiscence de la chair est en « nous la fille du péché, et quand on la laisse agir « elle est la mère de nombreux péchés. Elle fait que « l'enfant participe au péché originel... ».

« Que si l'on cherche comment cette concupis- « cence demeure dans le régénéré dont tout le péché « a été remis..., je réponds que par le baptême, la « concupiscence est remise en ce sens *qu'elle n'est* « *plus imputée à péché* » (2).

Jusqu'à sa mort, ses explications sur ce point seront les mêmes.

Julien d'Eclane, l'un de ses principaux adversaires pélagiens, lui objectait que le baptême effaçant la

(1) L. II, ch. XXVIII, n° 45 (P. L., t. XLIV, col. 178).

(2) *De Nuptiis et Concupiscentia* (419), ch. XXIV-XXVI, n°s 27-29 (P. L., t. XLIV, col. 429-430).

faute originelle, la concupiscence cessait dès lors d'être un mal : « Non, réplique saint Augustin, « nous disons que la concupiscence est mauvaise ; « et qu'elle demeure dans ceux qui sont baptisés, « mais alors son caractère coupable cesse de souiller « l'homme comme elle le faisait tout d'abord » (1).

Ainsi, en soi, la concupiscence est un mal, elle est un péché, elle constitue le péché originel. Et si elle ne souille pas le chrétien, cela vient de ce que le baptême lui a enlevé son caractère coupable.

Puisque en nous la faute originelle est quelque chose de physique, la transmission en sera physique aussi. C'est toujours la matière qui est mauvaise. De même qu'elle est le siège du mal, elle en est aussi le canal.

C'est donc par la génération que se communique le péché originel. Pourquoi J.-C. a-t-il été exempt de cette faute? C'est en vertu de la conception virginale de sa sainte Mère, et ce principe, comme on le voit, va directement contre le privilège de l'Immaculée Conception de Marie (2).

Mais enfin, il reste toujours à se demander comment le péché est remonté du corps à l'âme? C'est ici la

---

(1) *Contra Julianum*, l. VI, ch. XVII, n° 51 (P. L., t. XLIV, c. 853).

(2) *De Nuptiis et Concupiscentia*, t. II, ch. V, n° 15 (P. L., t. XLIV, col. 444). Il est vrai qu'ailleurs saint Augustin ne semble plus se croire obligé à tirer pour la Vierge Marie les conséquences du principe qu'il pose ici. *Opus imp. contra Julianum*, l. IV, ch. 122 (P. L., t. XLIV, col. 1418).

cause des longues hésitations de saint Augustin à s'arrêter à un système sur l'origine de l'âme. En 394, dans son Traité *du Libre Arbitre*, il énumère quatre suppositions :

Les âmes viennent-elles de l'âme des parents, par voie de génération ? Viennent-elles directement de Dieu par voie de création ? Et dans ce cas sont-elles créées au moment même où elles vont être envoyées dans le corps ? Ou bien Dieu a-t-il tiré du néant toutes les âmes à la fois au commencement du monde ? Et enfin, dans cette dernière hypothèse, ces âmes, mises ainsi comme en réserve, sont-elles envoyées comme d'office dans le corps qu'elles doivent occuper, ou sont-elles libres de le choisir elles-mêmes ? (1).

Entre ces quatre hypothèses, il ne sait laquelle choisir.

Et il ne le saura jamais.

Au point de vue philosophique, il pencherait vers la création directe de chaque âme par Dieu.

Mais les théories des médecins de son temps et, par-dessus tout, le besoin d'expliquer la transmission de la chute originelle l'inclina vers le traducianisme : de même que pour le côté physique nous venons de nos parents, ainsi nos âmes sont engendrées par les âmes de nos parents ; elles sont tirées des leurs.

En outre il est gêné par un texte de saint Paul, qu'il comprend mal, et ici nous voyons une fois de

(1) *De libero arbitrio*, l. III, ch. XXI, n° 59 (P. L., t. XXXII, col. 1299).

plus combien dans les controverses, il est dangereux de ne pas remonter au texte original : « Ainsi, dit « saint Paul, par un seul homme, le péché est entré « dans le monde, et par le péché la mort, et ainsi « la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce « que tous ont péché » (1).

En grec saint Paul écrit : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, et la Vulgate traduit : « En lui tous ont péché. In quo omnes peccaverunt ». Aujourd'hui, tous les exégètes et les théologiens abandonnent la traduction de la Vulgate pour cette autre : « Parce que tous ont péché ».

Ici saint Augustin et son disciple Bossuet faisaient un curieux cercle vicieux. Pourquoi fallait-il maintenir la traduction : « Dans lequel tous ont péché », et non mettre la véritable : « Parce que tous ont péché? ». C'est parce que, disaient-ils, cette première traduction affirmait davantage le péché originel.

Ainsi l'on maintenait la traduction à cause du péché originel, et l'on appuyait le péché originel sur cette traduction.

---

(1) *Rom.*, V, 12. Il s'agit donc de savoir si le datif ᾧ est un neutre ou s'il est un masculin se rapportant au mot *homme*. Les exégètes et les théologiens modernes font remarquer :

1° Que ἐπί ne saurait avoir le sens de ἐν, *dans*.

2° Que le mot *homme* auquel, selon la Vulgate, se rapporterait ᾧ se trouve plusieurs lignes auparavant.

ἐφ' ᾧ est donc synonyme de ἐπὶ τούτῳ ὅτι et non de ἐν ᾧ.

Voir Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. II, n° 362[5]; Cornely, *Epist. ad Romanos* (Paris, Lethielleux), p. 272-273.

Quoiqu'il faille toujours hésiter à blâmer d'aussi grands hommes, saint Augustin et Bossuet nous fournissent ici un exemple de ce que j'appellerais le faux esprit de piété et de théologie. Il faut l'avouer, dans certaines discussions, il ne semble pas que tous soient animés du désir d'arriver à la Vérité; quelquefois, hélas! il semblerait, au contraire, que l'on aime mieux une erreur que l'on estime pieuse, plutôt qu'une vérité que l'on regarde comme compromettante.

Au résumé, l'interprétation fautive de ce texte acheva d'embarrasser l'esprit de saint Augustin sur la question de l'origine de l'âme : du moment que chaque âme avait péché en Adam, elle devait aussi être contenue dans l'âme d'Adam ; à cause de la doctrine de la chute, et d'un texte mal compris, Augustin crut devoir ne jamais rejeter cette hypothèse invraisemblable que notre âme viendrait de celle de nos parents.

Ce fut encore ce texte de saint Paul qui pour une bonne part l'amena à sa théorie sur le sort réservé aux enfants morts sans baptême.

Ce qui achève de montrer la dureté de ses idées sur le péché originel et sur la prédestination, c'est le sort qu'il assigne à ces enfants.

Sans doute, çà et là, il hésite à les punir pour une faute qu'ils n'ont pas commise. Vers 394, dans le

traité *du Libre Arbitre*, il accorde pour eux un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer (1).

Mais plus il avance, plus ses hésitations disparaissent. Il place ces enfants dans l'enfer (2).

Leur peine sera moins dure que celle des autres damnés, de ceux qui se seront écartés de Dieu par des péchés personnels.

Mais enfin ce sera une peine véritable. Au jour du jugement l'on sera nécessairement à droite ou à gauche ; or, les enfants ne seront pas à droite ; ils seront donc à gauche, ils n'auront d'autre partage que les supplices de l'enfer (3).

Pourquoi ces enfants dans l'enfer ? Parce que, selon saint-Augustin, le péché originel n'avait pas eu seulement pour effet de leur enlever des dons gratuits accordés au premier homme. Il les avait vraiment corrompus ; cette corruption méritait un châtiment positif, c'était avec justice que Dieu avait pu les prédestiner à ce malheur.

---

(1) *De libero arbitrio* (388-395), l. III, ch. XXIII, n° 66 (P. L., t. XXXII, col. 1304).

(2) *De Peccatorum meritis* (412), l. I, ch. XXI, n°s 29-30 (P. L., t. XLIV, col. 125) ; *De Gratia Christi et Peccato orig.* (418, l. II, premiers chapitres, P. L., t. XLIV, col. 385 et suiv.) ; *Enchiridion* (421), ch. 93 (P. L., t. XL, col. 275) *Contra Julianum* (vers 421), l. V, ch. XI, n° 44 (P. L. XLIV, col. 809) ; *Epist. ad Vitalem* (427), ch. V, n. 16 (8°) (P. L., t. XXXIII, col. 984).

(3) Sermon, 294 (413), ch. 3 (P. L., XXXVIII, col. 1337).

A ses yeux, le supplice des enfants morts sans baptême était une vérité que l'on ne saurait nier sans aller contre la foi.

Si c'étaient là des points de dogme, il n'y aurait qu'à répéter désespérément le mot de saint Paul : « O profondeur de la sagesse de Dieu ! ». Mais, en réalité, il n'y a là qu'une interprétation privée et que les théologiens ont de plus en plus abandonnée. Aujourd'hui, sur le sort de ces enfants, ce serait le mot de Pélage que nous adopterions de préférence : « Qu'ils n'aillent pas au ciel, disait-il, je le sais ; mais où vont-ils, je n'en sais rien (1).

Comment saint Augustin en est-il arrivé à une conclusion si dure ? Sans doute, il serait exagéré de répéter avec l'auteur de la biographie de Richard Simon : « Jamais la conception orientale de la né-« cessité et de l'éternité du mal n'aura un plus zélé « défenseur que cet évêque » (2). Toutefois, il reste que saint Augustin n'a pas été formé par le Christianisme ; ce n'est qu'à l'âge de trente-trois ans qu'il est venu à J.-C. Si la douceur de l'Evangile avait pétri son jeune cœur, quelque chose en lui se serait sans doute indigné des déductions de son intelligence : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point » (3).

---

(1) Dans saint Augustin, *De Gratia Christi et de Peccato originali libri duo* (418), l. II, ch. XXI, n. 23 (P. L., t. XLIV, col. 395-396).

(2) Henri Margival, *Rev. Hist. Litt. relig.*, IV (1899), p. 447.

(3) *Pensées* (éd. Brunschvicg), n° 277.

Le cœur du manichéen converti n'eut point de ces répulsions : il regarda la matière humaine comme une victime impure qu'il importait de sacrifier à la sainteté de Dieu.

*
* *

Au résumé, les vues de saint Augustin n'ont pas la précision algébrique du système d'un saint Thomas d'Aquin : la nouveauté du sujet à traiter et la nature de l'auteur s'y opposaient également. Puis, ces vues étaient émises non dans le calme d'une université, mais dans une lutte acharnée, où les ouvrages se succédaient au hasard des circonstances, où les expressions se ressentaient du feu de la bataille, s'adaptant fort bien, du reste, à une situation tendue où l'on a moins besoin d'être mesuré que de frapper vivement.

L'on comprend donc que sur beaucoup de points l'on ne puisse se flatter d'avoir saisi la pensée définitive d'Augustin, et qu'il vaille mieux parler d'une impression générale résultant de ses ouvrages sur la grâce. Eh bien, l'impression qui ressort de cette lecture, c'est que saint Augustin mérite toujours sans doute le titre de Docteur de la Grâce que lui ont donné les siècles précédents. Sur presque tous les points de ce dogme de la grâce, il a donné des interprétations si justes et si profondes qu'elles semblent se confondre avec l'enseignement même de l'Eglise : il affirme l'état d'innocence primordiale et la chute originelle ;

il affirme la nécessité de la Grâce pour que l'homme puisse plaire à Dieu. C'est surtout sur la nature des relations de l'homme avec Dieu que saint Augustin a jeté des éclairs de génie.

Mais l'impression qui ressort aussi de la lecture de saint Augustin, c'est qu'en général des deux données du problème : la grandeur de Dieu et la dignité de l'homme, c'est la grandeur de Dieu qui l'a le plus frappé. L'idée de la grandeur et de la puissance de Dieu se trouve à la base de toute sa théologie de la grâce : dans les questions touchant à la prédestination et à la liberté humaine, elle l'inspire directement ; dans celle du péché originel et du sort des enfants morts sans baptême, elle l'empêche de corriger ce que certaines de ses déductions ont d'attristant et de rebutant.

Dès lors, l'on s'explique jusqu'à un certain point que pour mieux lutter contre les Jésuites, Baius, Jansénius et leurs adhérents aient cru pouvoir en appeler à l'autorité de saint Augustin. L'on comprend aussi que les partisans de systèmes moins hautains et plus humains en soient venus à traiter saint Augustin d'auteur embarrassé et dangereux (1). Les théologiens jésuites en particulier, ont toujours professé assez peu de respect pour son autorité.

Dans son ouvrage sur Bañes et Molina, le P. de Régnon revient souvent sur ce point : « Il est néces-

(1) Voir dans Arnauld, *Œuvres* (1775-1783), t. XXI, p. 65-68, 223, 472-487.

« saire, dit-il, de distinguer entre la doctrine de « saint Augustin comme défenseur du dogme catho- « lique, et ses opinions comme docteur privé... Or, « si les Jésuites ont combattu en catholiques pour « tous les dogmes défendus par saint Augustin, ils « n'ont pas fait profession de suivre toutes les opi- « nions particulières de ce docteur, et Molina est un « de ceux qui s'écartent le plus du système Augus- « tinien » (1).

Au XVIIe siècle, nous voyons Jansénius (2), Arnauld (3) et autres s'indigner d'appréciations de ce genre.

Godefroy Hermant (4), Arnauld (5), Racine (6), tous les écrivains jansénistes de l'époque citent en

---

(1) Th. de Régnon, *Bañes et Molina* (Paris, Retaux, 1883), p. 11, 37.

(2) *Augustinus*, t. II, lib. proœmialis, ch. XVI.

(3) Arnauld, *Œuvres*, t. XVII (*Première apologie pour Jansénius*), p. 76 et suiv., 158-163; t. XVIII (*Apologie pour les saints Pères*), p. 82 et suiv.

(4) *Mémoires* (éd. Gazier), t. II, 1905, p. 147.

(5) *Œuvres* t. XIX (*Considérations sur l'entreprise de M. Cornet*), p. 12-14 : « Un bachelier de sa maison [de Nicolas Cornet] a eu l'insolence, au milieu d'une sorbonique, de répondre à une autorité de saint Augustin, qu'on lui objectait : *Transeat Augustinus* ». — Voir aussi *Œuvres*, t. XVI, p. XXVIII (Préface historique et critique). Ici, l'on dit que c'était « le sieur Chaillon, doyen de Beauvais ». Hermant dit que c'était « l'un des fils de M. d'Irnal ».

(6) *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* (Edition Mesnard, dite *des Grands Ecrivains*), t. IV, 465-466.

particulier une anecdote qui s'était passée à Caen dans une discussion théologique. Evidemment, dans les cercles jansénistes, cette anecdote avait produit une émotion profonde. A un jeune théologien, élève des Jésuites, l'on objecte l'autorité de saint Augustin : « Transeat Augustinus », répond-il avec une audace juvénile. Ce qui veut dire en style d'argumentation théologique : Il est possible que l'autorité de saint Augustin soit contre moi ; mais c'est un détail que je néglige, pour passer à des difficultés plus sérieuses.

D'une manière générale, l'on peut dire que depuis saint Augustin, du moins dans la forme, toute la théologie occidentale est allée constamment en s'adoucissant. C'est un point que reconnaît le P. Portalié lui-même, qui pourtant travaille à atténuer les divergences entre les vues théologiques de saint Augustin et celles des théologiens modernes : « Un « grand progrès, dit-il, s'est accompli dans le sens « d'un adoucissement successif. On ne peut nier que « la doctrine actuelle de l'Eglise, formulée à Trente, « produise une impression plus suave que telles ou « telles pages isolées des œuvres de saint Augus- « tin » (1).

Une école de théologie, l'école dite augustinienne, a pourtant gardé dans toute sa rigueur la physionomie de la théologie de saint Augustin. Mais cette école, florissante au XVIIIe siècle, n'existe censément

(1) *Dict. de Th. — Augustinisme*, col. 2516.

plus aujourd'hui. En général, l'on a été d'autant plus porté à abandonner certaines manières dont saint Augustin présentait le dogme, qu'en prenant trop au pied de la lettre quelques-unes de ses expressions, un Luther, un Calvin, un Jansénius, avaient cru pouvoir, en tout ou en partie, abriter leurs erreurs sous l'autorité du grand Docteur de la Grâce.

Dans nos prochaines Leçons, nous verrons les systèmes divers que Luther, Jansénius, les Dominicains et les Jésuites ont soutenus sur la Grâce, et en particulier l'attitude qu'ils ont prise à l'égard de la théologie de saint Augustin.

TROISIÈME LEÇON

La Justification dans Luther (1)

—

Préliminaires. — Les deux parties de l'œuvre de Luther : la partie sociale, qui se résume dans la négation de la hiérarchie catholique, et la partie doctrinale, qui regarde la justification.

Ch. I. — Théorie de Luther sur la justification.

Négation de la liberté humaine. — Conséquences de la chute originelle. — Prédestination. — Justification par la foi sans les œuvres. — Diverses manières dont Luther parle de sa théorie.

Ch. II. — Comment Luther en est-il arrivé à cette théorie ?

Art. I. — L'âme de Luther vers 1515. — Allemand porté au subjectivisme. — Luther et Kant. — Orgueil et mé-

---

(1) Principaux ouvrages à consulter :

Œuvres de Luther. Edition d'Erlangen et Francfort (1826-1886). — Œuvres allemandes, 67 volumes, les 20 premiers dans une seconde édition, 1862-1881. — Œuvres latines : 28 volumes, et 10 autres, non numérotés, d'œuvres latines aussi.

De Wette, *Dr Martin Luthers Briefe*, avec un supplément par Seidemann (1825-1856), 6 vol. ; C. A. H. Burkhardt, *Dr Martin Luthers Briefwechsel* (1866), 1 vol.

Edition de Weimar (commencée en 1883). Elle est rendue au t. XXXIII, mais il y a quelques volumes intermédiaires qui n'ont pas encore paru.

Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon* (Fribourg). L'article *Luther* (Döllinger) contient une bibliographie abondante. Remarquer ce que Döllinger y dit de la *Vie de Luther* par Audin : « Cet ouvrage décèle une ignorance par trop grande

lancolie. — Manque de piété ; abandon des exercices religieux. — Penchant à la boisson, à la colère.

Luther en arrive à se persuader que l'homme ne peut se dompter : pour être justifié, il doit lui suffire d'avoir confiance en Dieu.

Dès lors, cette théorie rentre dans les nombreux essais de mysticisme voluptueux tentés pour faire vivre en harmonie nos passions de la terre et nos élans vers le ciel.

Art. II. — Influences extérieures. — Tendance à la désespérance à la fin du moyen âge. — Textes de saint Paul mal interprétés. — Influence de saint Augustin et d'Occam.

Conclusion. — Les théories de Luther sur la justification ne sont liées à ses théories sur l'Eglise ni par un lien logique, ni par un lien historique. Délaissées d'assez bonne heure dans le Protestantisme, ce sont elles qui, en partie, sont passées dans le Jansénisme.

Dans l'œuvre de Luther, il y a deux parts distinctes : la part sociale et la part doctrinale, ou si l'on veut mieux, la part du schisme et la part de

---

des écrits de Luther, de ceux de ses contemporains et, en général, de la situation de l'Allemagne à cette époque : çà et là, cette ignorance touche à la naïveté ».

J. Paquier, *Jérôme Aléandre* (Paris, 1900), p. 138.

H. Denifle, *Luther und Luthertum* (Mayence, 1904-1906). Compte rendu de cet ouvrage dans le *Bulletin critique*, 15-25 octobre 1906 (J. Paquier).

Sous peu, nous espérons pouvoir donner une traduction française de cet ouvrage.

Dans un sens protestant, il y a : *Luther, sa vie et son œuvre*, par Kuhn (Paris, 1894, 3 vol.) ; *La vie de Luther*, par Köstlin, 5e éd., revue par G. Kawereau (J. Köstlin, *Martin Luther, Sein Leben und seine Schriften*, Berlin, 1903) ; le *Martin Luther*, d'Arnold Berger (Berlin, 1895-1898, 2 vol.) ; enfin la *Vie de Luther*, par A. Hausrath (*Luthers Leben*, 1905, 2 vol.).

l'hérésie. La partie sociale ou schismatique de son œuvre se résume dans sa révolte contre Rome et l'Eglise catholique. A la Communion des Saints de la véritable Eglise, il a opposé une Religion purement individuelle.

A cette révolte contre l'unité de l'Eglise se rattachent du reste un certain nombre de ses erreurs doctrinales : la négation des indulgences, qui sont par excellence l'efflorescence du dogme de la Communion des Saints, la négation de la Hiérarchie sous son double aspect de Pouvoir d'ordre, c'est-à-dire de Pouvoir sur les Sacrements, et de Pouvoir de Juridiction, c'est-à-dire de Pouvoir sur le Peuple chrétien. Ces erreurs sont sans doute doctrinales ; toutefois, elles viennent avant tout de la volonté de se séparer de l'Eglise : c'est pourquoi je les rattache à la partie schismatique de l'œuvre de Luther.

Dans cette œuvre, c'est la partie qui frappe le plus. C'est par là que Luther a pu entraîner à sa suite l'Allemagne et pour ainsi dire tout le Nord de l'Europe. Lorsque les Princes guerroyaient pour le protestantisme, ce n'était pas pour assurer le triomphe de la théorie de la Justification par la foi, c'était parce que Luther les débarrassait du joug de la Papauté, et parce qu'il représentait l'opposition contre des abus trop réels qui s'étaient introduits dans l'Eglise catholique romaine.

A côté de cette partie de l'œuvre de Luther qui va à la destruction de la solidarité dans l'Eglise, à la

destruction du côté social et collectif de la Religion, il y a chez lui tout un ensemble de théories purement doctrinales. Ces théories se résument dans des vues à part sur les relations de l'homme avec Dieu, autrement dit sur la Justification.

Or, c'est précisément ce côté doctrinal qui, en partie du moins, a passé dans le Jansénisme ; c'est pourquoi j'ai cru nécessaire de traiter ce sujet. En outre, il y a là un cas de psychologie très curieux à étudier : j'espère donc que cette Conférence sera moins aride et moins ardue que le titre ne pourrait le faire craindre.

J'exposerai d'abord la théorie de Luther sur la Justification.

Ensuite, je chercherai par quelles dispositions intérieures et par quelles influences Luther a été amené à cette théorie : ce sera le point sur lequel j'insisterai davantage.

*
* *

Comme préliminaire, afin de mieux situer les faits et de fixer vos esprits, je vous rappelle les grands traits de la vie de Luther.

Luther naquit à Eisleben, en Thuringe, le 10 novembre 1483. Un jour, un ami tombe à son côté, frappé de la foudre. Luther est effrayé ; il pense à la mort et il fait vœu de se faire moine.

C'est donc la crainte, ce n'est pas l'amour de Dieu qui le conduit au cloître. Du reste, peu de natures étaient moins faites que la sienne pour la vie sacerdotale et monastique : natures mélancoliques et fougueuses, des hommes comme Luther, comme Lamennais, ont besoin d'être consolés et dirigés plutôt qu'ils ne peuvent, comme le doit le prêtre, consoler et diriger les autres ; ils ont besoin des consolations et des distractions de la vie de la famille et de la vie du monde.

En 1507, il est ordonné prêtre, en 1508 il devient professeur à l'Université de Wittenberg.

En 1516, Léon X fait prêcher en Allemagne les fameuses indulgences que l'on gagnait au moyen d'aumônes, ou plutôt à l'occasion d'aumônes, ces aumônes devant servir à la construction de Saint-Pierre de Rome.

Le 31 octobre 1517, à la porte de l'église dans le château de Wittenberg, Luther affiche quatre-vingt-quinze thèses contre la prédication de ces indulgences. Ce fut l'étincelle qui mit le feu aux poudres. Bientôt toute l'Allemagne fut en pleine révolution religieuse.

Le 17 et le 18 avril 1521, Luther comparaissait à Worms devant l'empereur Charles-Quint et les Etats de l'Allemagne. Il refusait de se rétracter. On lui attribue ce mot historique, qui comme la plupart des mots historiques, n'a pas été prononcé, mais qui résume assez bien son attitude dans cette circonstance : « Je m'en tiens à ce que je viens de dire. Je

ne puis rien autre chose. Dieu me soit en aide. Ainsi soit-il ».

Pendant les vingt-cinq années suivantes, il sera plus ou moins l'âme de tout ce qui se fera en Allemagne contre le Catholicisme. Le 18 février 1546, il mourait subitement à Eisleben.

*
* *

C'est vers 1515, alors qu'il était professeur à Wittenberg, que Luther bâtit son système sur la Justification.

L'on trouve ce système en particulier dans un Commentaire qu'en 1515-1516 Luther écrivit sur l'Epître de saint Paul aux Romains (1).

Puis, jusqu'à sa mort, il y revint, plus ou moins amplement, dans de nombreux endroits de ses écrits (2).

---

(1) M. Ficker a promis de publier ce Commentaire dans l'édition de Weimar. Mais, jusqu'à présent, il est resté manuscrit; il se trouve dans le manuscrit 1826 de la Bibliothèque palatine, au Vatican. Denifle I², p. XL.

(2) Si dans ces Leçons, je voulais suivre un ordre mathématique, je n'aurais qu'à reprendre pour saint Augustin, pour Luther, plus tard pour Jansénius, les Thomistes et les Molinistes un ordre uniforme : parler, par exemple, en premier lieu, de la Prédestination ; puis de la Liberté ; enfin du Péché originel.

Mais c'est là un ordre didactique, ce n'est pas un ordre historique ; cet ordre est bon pour exposer l'enchaînement d'un système, il ne vaut rien pour rendre compte de la manière dont ce système a germé dans l'esprit de son auteur.

En effet, que nos idées sortent surtout de nos dispositions

Ce qui, avant tout, semble avoir frappé Luther, c'est que nous n'avons pas la Liberté.

En 1516, il édite un petit écrit mystique du XIVe siècle, intitulé : « Théologie germanique » : c'est un écrit à tendance panthéiste. Pourquoi avait-il tant plu à Luther ? Parce que l'on y apprenait qu'il n'y avait qu'une seule volonté, la volonté universelle de Dieu. C'était Dieu qui faisait tout dans la créature.

En 1524, Erasme, pressé de toutes parts, se décide enfin à entrer en lutte avec Luther. Comme il est effrayé du développement trop grand, à son avis, du pouvoir sacerdotal, il choisit le point où il pourra le moins favoriser ce pouvoir : il fait un traité en faveur de la liberté humaine.

Luther lui répond par son Traité du *Serf arbitre* (1). Le titre seul suffit à indiquer le contenu de l'ouvrage. Pourtant la Bible a de nombreux passages

---

intimes, ou que ce soit surtout par l'enseignement et du dehors qu'elles aient été déposées en nous, il est rare, il est presque impossible qu'elles naissent et qu'elles se développent en nous selon l'ordre logique qu'on leur assigne dans les ouvrages didactiques.

Il est donc plus conforme à la nature, il est plus vivant de ne pas exposer les idées d'un homme d'après un moule fait d'avance, mais de chercher comment elles ont germé en lui et quel en a été le progrès psychologique.

(1) *De Servo Arbitrio.* — D. Martini Lutheri *Opera latina varii argumenti*, ed. H. Schmidt, t. VII, p. 113-368 (Francfort, 1873).

où il est dit que la volonté de l'homme est en son pouvoir, où Dieu engage l'homme à faire le bien (1). Sous la plume de Luther, ces passages prennent un sens étrange : par là, Dieu veut se moquer de l'homme et de son orgueil : Fais tout ce que tu peux, dit Dieu à l'homme, mais ce qui est certain, c'est que tu n'es capable de rien (2).

Pourquoi cette absence de liberté?

Ce défaut tient à la condition même de l'être créé : la liberté est l'apanage exclusif de Dieu (3). Dans l'état d'innocence, l'homme n'était pas libre. De plus, même dans ce premier état, il eût été prédestiné au ciel ou à l'enfer.

Mais, en outre, la chute originelle est venue tout aggraver. Elle a enlevé à l'homme tout ce qu'il y avait de bien en lui, par conséquent toute possibilité d'activité pour le bien, même toute activité propre de la volonté. Par suite de cette chute, nous sommes complètement mauvais, disons mieux, nous

---

(1) Par ex. Is., I, 19, XX, 12; Matth., XXIII, 37, XIX, 17. Ce sont ces textes et autres qu'Erasme avait objectés à Luther.

(2) *De Servo Arbitrio*, p. 204-205 : « Si nunc Deus, velut Pater, etc. ».

(3) *De Servo Arbitrio*, t. VII, p. 158 (Francfort, 1873) : « Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere, quam soli divinæ majestati. Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectues tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit ».

sommes complètement pourris. Désormais, la nature de l'homme est constituée à l'état de péché permanent et vivant : dès lors les actes de l'homme sont, eux aussi, nécessairement mauvais.

Voilà le principe fondamental de toutes les vues de Luther sur les rapports de l'homme avec Dieu.

Dieu pourtant s'occupe encore de l'humanité.

Oui, il a envoyé son Fils pour racheter le monde.

Quelques âmes, que Dieu a prédestinées, seront donc tirées de cette fange du mal.

D'autres, et c'est le plus grand nombre, sont prédestinées par Dieu aux supplices éternels. La raison se révolte contre cette dureté. Mais, dit Luther, la raison n'a rien à faire avec la foi. A chaque pas, il se moque de cette « Dame Raison » qui veut éluder le sens de la parole de Dieu (1), il veut écouter ce que disent les dogmes, et non ce que disent les figures de la grammaire (2).

Mais comment ces âmes sont-elles justifiées ? C'est ici que nous trouvons le point caractéristique et en même temps le point le plus extraordinaire de la doctrine de Luther.

Manque plus ou moins complet de liberté, corruption de l'homme par le péché originel, prédestination au ciel et même à l'enfer, tout cela se

---

(1) *De Servo Arbitrio*, p. 282.
(2) *Ibid.*, p. 161. — Voir aussi p. 142, 363 et suiv.

trouve plus ou moins chez d'autres. Nous le retrouverons en particulier dans le Jansénisme, et c'est pourquoi je n'y insiste pas ici. Mais ce qui appartient en propre à Luther, c'est sa théorie de la justification.

L'homme n'a pas la force de faire le bien : ces désirs que nous ressentons de bien faire, ces élans vers Dieu, le bien infini, tout cela, ce sont des organes atrophiés qui ne peuvent plus nous servir, des vestiges, des témoins d'un état passé qui ne peut plus revenir. Mais avec la grâce de Dieu, ces tendances pourraient se fortifier et redevenir capables d'agir ? Dieu pourrait nous attirer à lui par sa volonté toute-puissante, sans que notre volonté pût lui résister ; il pourrait faire le bien en nous?

C'est ce que diront les Jansénistes ; Luther le nie : les bonnes œuvres n'ont rien à faire avec la justification. Nous sommes péché ; nous sommes courbés vers la terre, nous continuerons de pécher. Les bonnes œuvres : piété filiale, justice et charité envers nos semblables, actes d'humilité, de mortification, de détachement des biens de la terre, actes d'amour de Dieu, tout cela est impossible, inutile, nuisible : impossible, puisque notre penchant au mal le souille et le rend mauvais ; inutile et même nuisible, car l'accomplissement de ces œuvres nous porte à nous appuyer orgueilleusement sur nous-mêmes, et à ne pas assez reporter à Dieu toute la gloire qui lui est due.

Mais sur cette corruption, Dieu peut mettre un manteau, je veux dire les mérites de J.-C. C'est une justification tout extérieure, un revêtement de marbre sur les bois pourris d'une chaumière. Jésus-Christ, et Jésus-Christ seul, a été actif dans le travail de notre salut; nous n'avons pas à l'être nous-mêmes. Il est injurieux à J.-C. de coopérer par nos œuvres à ce qu'il a surabondamment accompli (1).

Et comment l'homme obtiendra-t-il de Dieu ce manteau, je veux dire cette attribution extérieure des mérites de J.-C.? Par la Foi en Dieu et en J.-C., ou pour parler plus exactement, par la *Confiance* en Dieu et en J.-C.

L'homme est corruption; l'homme continuera de produire des fruits de mort; mais par la confiance en Dieu qui sera dans son cœur, il méritera que Dieu lui attribue les mérites de J.-C.

Voilà la grande nouveauté, la grande découverte qui mettait Luther au comble de la joie. Pour célébrer cette découverte, il a des pages d'un lyrisme étrange. Avec elle, il en avait donc fini avec le joug

---

(1) V. en particulier le commentaire de l'*Epître aux Galates*. D. Martini Lutheri *Commentarius in epistolam S. Pauli ad Galatas* (Erlangæ, 1843-1844, 3 vol.). Luther a publié deux commentaires de cette épître, l'un en 1519, l'autre en 1535. Le commentaire de 1519 se trouve au t. III, p. 121-485 (Dans l'édition de Weimar, t. II, 436-638). Il avait commencé à exposer ce commentaire à Wittenberg le 27 octobre 1516.

de la loi et les tourments de la conscience. Voilà l'Evangile, c'est-à-dire la Bonne Nouvelle que Luther venait annoncer au nom de Dieu. Depuis des siècles, cette vérité était restée cachée ; la pauvre humanité avait été courbée par l'Eglise romaine sous le joug inutile et pesant de la pénitence, sous l'obligation de tendre à la perfection par des œuvres personnelles. Luther au contraire venait lui apprendre à s'envoler par la confiance, dans un sentiment de douce rêverie, jusqu'au pied du trône de Dieu (1).

***

Il n'est pas nécessaire d'étudier longuement ce système de la justification pour y voir des impossibilités et d'étranges contradictions.

Avec cette prédestination par laquelle, non seulement Dieu permet que certains hommes abusent de leur liberté, mais par laquelle il en crée un certain nombre pour leur faire commettre le mal et les rendre malheureux en enfer, comment peut-on sauvegarder la justice de Dieu ?

---

(1) L'on se ferait une fausse idée de la théorie de Luther si l'on croyait que, par la foi, il entendait une foi ornée des œuvres, des vertus chrétiennes. Oui, plus tard, les protestants ont corrigé ainsi son système ; et ils ont prétendu que Luther l'entendait ainsi. Oui encore, effrayé des conséquences pratiques de son système, Luther lui-même finit par avoir des paroles en ce sens.

Mais le système pur de Luther, celui des premières années, c'est que la foi justifiante est simplement une adhésion aux vérités contenues dans les Livres saints ;

Et cette justification tout extérieure, quelle singulière œuvre de Dieu ! Nous restons pécheurs, nous péchons constamment. Et pour nous tourner vers lui, pour nous convertir, Dieu ne changera rien à ce pitoyable état ; il sera impuissant à nous rendre bons. Lui, dont la science est infinie, lui dont l'œil et la force pénètrent tout, lui qui, suivant une expression fréquente dans la Bible « sonde les cœurs et les reins » (1), il se contentera d'une apparence extérieure de changement !

Enfin, que peut-on penser de cette foi qui suppléera à tout le reste, et nous unira à Dieu ? Dans le système de Luther, c'est cette foi qui est la clef de tout, la lumière qui éclaire tout et, en réalité, c'en est le point le plus obscur.

D'abord, si nous n'avons aucune liberté, comment pourrons-nous, par cette foi, attirer sur nous la justice de J.-C. ; comment cet acte pourra-t-il être méritoire ? En réalité, de même que Dieu agit pour nous, il faudra conclure aussi qu'il croit pour

---

mieux encore, qu'elle est la ferme confiance que J.-C. est mort pour nous, et que ses mérites nous seront appliqués.

Sur ce point fondamental, voir Moehler, *La Symbolique* (trad. Lachat, Paris, 1852), II, 183 et suiv. ; *Défense de la Symbolique* (Paris, 1853), p. 201 et suiv., surtout 207-208 ; Döllinger, *La Réforme ; son développement intérieur* (trad. Perrot, Paris, 1849), t. III, p. 84 et suiv. ; Denifle, I², p. 17 et suiv., et *passim*.

Ces ouvrages donnent de nombreux textes de Luther à ce sujet.

(1) Ps. VII, 10 ; Jérém. XI, 20 ; XVII, 10 ; Apoc. II, 23.

nous : là encore, l'homme sera tout passif sous l'action de Dieu.

Puis, qu'est-ce au juste que cette foi ? L'enseignement de Luther sur ce point est une perpétuelle variation. Pour le catholique, la foi, c'est l'adhésion de l'intelligence aux vérités révélées. Pour Luther, la foi, c'est la confiance en J.-C., c'est un acte de la volonté par lequel nous espérons que J.-C. nous couvrira de ses mérites et qu'il nous les attribuera ; c'est une bonne persuasion, une assurance réconfortante que Dieu n'est pas irrité contre nous.

Bref, je crois que je ne choquerai personne en concluant que la théorie de Luther n'est pas défendable.

Lui-même, du reste, quand il descendait dans sa conscience intime, il ne se sentait guère rassuré sur la vérité de ses élucubrations, et l'on a de lui sur ce point des confidences angoissantes. Le 25 novembre 1521, il écrivait de la Warbourg aux Augustins de Wittenberg : « Oh ! qu'il m'en a coûté, et que de « peines, que de difficultés n'ai-je pas eues, même « en m'appuyant sur les textes de la Sainte-Ecriture « les mieux établis, avant de parvenir et à grand « peine, à me justifier aux yeux de ma propre con- « science ! Quand je venais à réfléchir que moi, « individu isolé, j'osais résister au Pape, le tenir « pour l'Antéchrist, appeler les Evêques, Apôtres « de l'Antéchrist, les universités, ses maisons publi-

« ques ! Que de fois mon cœur a frémi au-dedans de « moi ! Que de fois il m'a châtié, me répétant avec « reproche son perpétuel argument : Es-tu donc le « seul sage ? Tous les autres se sont-ils trompés ? « Est-il probable qu'ils aient erré si longtemps ? Et « si toi-même tu étais dans l'illusion ! Et si tu avais « égaré toutes ces âmes ! » (1).

Alors, il est vrai, il se persuadait que ses angoisses allaient disparaître. Mais, au contraire, jusqu'à sa vieillesse, elles ne cesseront de le tourmenter.

Pour peindre ses combats intérieurs, sa détresse, ses profonds abattements, il trouve parfois des paroles tellement poignantes qu'elles nous émeuvent de pitié : « Pourquoi, disait-il, suis-je seul à passer « par de pareilles angoisses ? Pourquoi faut-il que je « sois assailli par ces tentations » ? « Oh, j'ai vu « d'horribles visages, de hideux fantômes ! Au « milieu de si affreuses visions, je me suis souvent « demandé si j'avais encore une parcelle de cœur « dans mon corps ».

« Je suis parfois en colère contre moi-même, « écrit-il ailleurs, parce que, pendant ces luttes, je « ne puis attacher mes pensées sur J.-C. ni me « délivrer de la tentation, moi qui ai tant lu, tant « écrit, tant prêché sur ce sujet » (2).

---

(1) De Wette, Dr Martin Luthers *Briefe*, t. II (Berlin, 1826), p. 107.

(2) Dans J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. II (trad. Pâris, 1889), p. 182-186.

Pourtant, aux adversaires qui s'entêtaient à ne pas comprendre la beauté de sa doctrine, Luther savait que répondre. Il trouvait alors une langue très simpliste et très pittoresque.

Quand on lit certaines pages de Luther, l'on se croirait constamment avec Cambronne à l'issue tragique de la bataille de Waterloo.

Ici je m'étais dit d'abord que c'est de l'histoire que nous faisons dans ces Leçons, et l'histoire, plus que toute autre science, a le droit et même le devoir de supprimer les réticences.

Toutefois, après réflexion, je crois qu'il est préférable de me dire en m'inspirant de Boileau :

> L'*Allemand* dans ses mots brave l'honnêteté,
> Mais l'*auditeur* français veut être respecté.

Je vais donc vous donner à peine un ou deux spécimens d'un certain genre de réponses que Luther faisait à ses adversaires; et mes traductions seront fort adoucies.

Aussi, Mesdames, j'espère que personne ne sera obligé de sortir.

Dans un sermon, Luther disait en 1518 :

« Il n'y a pas de quoi étaler nos œuvres avec tant « de fierté : le diable peut s'essuyer..... avec » (1).

Le 15 avril 1520, les docteurs de la Sorbonne condamnent la doctrine de Luther. La même année, il leur répondait :

---

(1) Weimar, t. I, 276.

« Oui, chers petits ânes, on vous fera asseoir sur « des coussins et on vous gorgera de gigots de mou- « tons (1). Puis, si votre ventre gargouille, et que « vous veniez à lâcher un vent, vous voudrez sans « doute nous le faire prendre pour un article de « foi » (2).

En 1522, il écrit un opuscule intitulé : « Contre la Bulle sur la mangeaille » (3).

Dans cet opuscule, Luther dit qu'il se moque des menaces du pape. Ceux que la peur du pape ferait mourir, il propose de les enterrer au son d'un instrument humain; avec ces sons tout naturels et primitifs que tout à l'heure il ne voulait pas prendre pour des articles de foi.

A côté des paroles grossières, il y a les paroles obscènes : je les passe sous silence.

---

(1) En allemand *Lampreten fressen*. Le mot *Lamprete* veut dire généralement *lamproie*. Mais il ne paraît guère vraisemblable que Luther ait voulu parler de ce poisson.

Quelquefois *Lamprete* signifie *jeune lapin*. Ce sens est plus acceptable.

Nous avons traduit par *gigot de mouton*.

Nous avouons n'avoir trouvé nulle part l'indication de ce sens. Mais il est pittoresque et grammaticalement possible. Car pourquoi des mots *Lamm* et *braten* Luther n'aurait-il pas fait *Lamprete*, *rôti d'agneau*, sur le modèle de *Wildbret*, *Wildpret* (anciennement *Wiltpræte*), *rôti de gibier*.

(2) Weimar, t. VIII, 293.

(3) L'allemand porte : *Abentfressen*. Pour être plus exact, il faudrait donc traduire : « *La goinfrerie du soir* ». C'est ainsi que, par haine du pape il est vrai, Luther intitulait une Bulle sur la dernière Cène, c'est-à-dire sur le sacrement de l'Eucharistie! Weimar, t. VIII, p. 691.

Il y a aussi les expressions injurieuses et emportées ; elles ne se comptent pas : Jean Eck était la truie d'Eck, Georges de Saxe était le cochon de Dresde, Wimpina grognait comme un cochon (1).

Du jour où Erasme écrivit contre lui, Erasme autrefois si adulé par Luther, il ne fut plus qu'un serpent venimeux, un Epicurien, un ennemi du Christ et de toute religion.

*
* *

Mais je reviens à des considérations plus graves.

Au lieu de m'arrêter longuement aux erreurs et aux contradictions de cette théorie, je voudrais chercher comment Luther a été amené à l'élaborer ?

Il y a là, me semble-t-il, l'objet d'une étude d'un haut intérêt, étude qui touche à la fois à l'histoire, à la théologie, et plus encore à la psychologie.

Avant tout, c'est en lui-même, dans ses propres dispositions intérieures, que Luther a trouvé les éléments de sa théorie.

Ici, les écrivains protestants mettent, en général, en avant les particularités de l'âme allemande, le besoin pour l'Allemand d'une religion intime ; et ils

(1) Denifle, t. I², 820.

concluent à la nécessité d'être Allemand pour comprendre Luther (1).

Evidemment, il y a du vrai dans ces affirmations. Dans Luther, il y a un besoin de mysticisme, d'union directe et intime avec Dieu, un besoin d'adhésion à J.-C. qui le porte à craindre de diminuer J.-C. en s'appuyant sur ses propres œuvres.

Mais ces dispositions se trouvent plus ou moins chez tous les mystiques. Cette étrange conclusion que dans nos rapports avec Dieu, nos aspirations sont tout, et que la réalité, qu'un changement effectif de notre conduite n'y est pas nécessaire, où Luther l'a-t-il donc prise ?

Il l'a prise d'abord dans une autre tendance allemande, la tendance au subjectivisme, à ne pas tenir compte des réalités.

Prenez la théorie de Kant sur la connaissance et celle de Luther sur la justification. Entre ces théories, vous trouverez d'étranges ressemblances, une tendance commune au subjectivisme.

Pour Kant, il faut renoncer à atteindre directement les objets ; nous n'en percevons que les phénomènes, c'est-à-dire les impressions qu'ils font sur nous. Ce qui est vraisemblable, c'est que je déforme tout ce qui est extérieur à moi, c'est que c'est moi-même qui me connais lorsque je crois saisir quelque chose en dehors de moi : comme Pygmalion, je tombe à genoux devant mon œuvre.

(1) Par ex. H. Baumgarten, *Geschichte Karl's V.* (Stuttgard, t. I, 1885, p. 338).

Dans les théories de Luther, nous trouvons ces tendances au subjectivisme.

Pour lui, dans l'ordre des choses morales, la réalité n'a aucune valeur ; tout est transformé, déformé, quand l'homme s'en est servi.

Vous tuez votre semblable : action mauvaise ; vous soignez votre vieux père malade : action mauvaise aussi, péché. Pourquoi ? Parce que vous êtes foncièrement corrompu ; parce que c'est votre propre satisfaction que vous cherchez en secourant votre père ; l'objet est bon, mais vous l'avez rendu mauvais ; vous l'avez déformé.

Mais, me direz-vous, d'autres ont enseigné à peu près la même chose, et ils n'étaient pas Allemands. Sans doute, le subjectivisme n'est pas l'apanage exclusif de l'Allemagne ; mais c'est l'Allemagne qui l'a poussé le plus loin, et pour ce qui est du cas qui nous occupe, pour cette perversité que nous introduisons en tout, personne ne l'a affirmée, codifiée autant que Luther ; personne ne l'a maintenue aussi désespérément dans l'homme.

En effet, comment Luther explique-t-il la justification ? Par son contact, l'homme a tout corrompu. Bien. Mais comment sera-t-il justifié ? Est-ce que la grâce le guérira ? Le redressera-t-elle vers Dieu ? Du tout : une telle explication sent trop encore la préoccupation de l'objet en soi. Luther restera dans le subjectivisme jusqu'à la fin : une intention a suffi pour tout corrompre, pour faire qu'une aumône, qu'un acte

de piété filiale fussent des actes mauvais. Que ces actes restent donc mauvais. Mais une autre intention suffira pour que cet amas de mal soit inoffensif à l'âme : par la foi, c'est-à-dire par la confiance, l'âme se tournera vers Dieu et elle sera non pas purifiée, — à quoi bon revenir à ces termes qui sentent la chose en soi, — mais justifiée aux yeux de Dieu, tenue pour pure dans son estimation.

*
* *

Nous trouvons donc en Luther une disposition à écouter ses sentiments, à tout voir au travers de ses sentiments. Et quels étaient ses sentiments aux environs de 1515 ?

Sur ce point, les écrivains protestants sont en général assez faibles. Ils apportent dans cette étude deux causes d'infériorité.

La première, c'est que tous, peut-on dire, ont fait ici un étrange anachronisme. Sur la vie de Luther dans le cloître, ils ont consulté ses confidences de vingt ou trente ans après.

La seconde, c'est qu'ils ignorent à peu près complètement le passé dont Luther est sorti. Ce que Luther est devenu, ce qu'il a fait, c'est le Protestantisme et, en général, ils le connaissent assez bien. Mais le moyen âge, cette philosophie et cette théologie que Luther a étudiées dans le cloître, ils l'ignorent.

Pour éviter ces deux défauts, pour comprendre l'évolution de Luther, il faut concentrer ses recherches sur deux points :

L'état d'âme de Luther vers 1515 ;

Les influences qui, jusque-là, avaient agi sur lui.

En étudiant ces deux points, le P. Denifle a ces dernières années renouvelé la vie de Luther ; il a pu dire beaucoup de nouveau sur des faits qui semblaient vus et revus depuis longtemps.

Quelles étaient donc les dispositions intimes de Luther aux environs de 1515, à l'époque où il devint mûr pour un changement radical dans sa vie ?

A partir de 1530, Luther a beaucoup parlé des années qu'il avait passées dans le cloître. Attablé à la brasserie avec ses amis, il racontait le sombre désespoir avec lequel à cette époque il s'était enfoncé dans le jeûne et la prière pour apaiser Dieu.

« Dans le cloître, écrit-il le 2 décembre 1537, « j'en serais arrivé à me tuer avec mes jeûnes, mes « veilles, mon insouciance du chaud et du froid » (1).

Et en 1539 : « Pourquoi, dans le cloître, ai-je en- « duré tant de souffrances? Pourquoi ai-je affligé « mon corps avec le froid, les jeûnes et les veilles? « Parce que je m'efforçais de me persuader que par

(1) Erl., t. XIX (2e éd.), 419 et suiv.

« ces œuvres, je devais obtenir la rémission de mes « péchés » (1).

Mais sur le Luther de 1510, il est fort dangereux de consulter le Réformateur de 1530 à 1546 : moitié consciemment, moitié inconsciemment (et Luther était de ceux chez qui ces deux états peuvent le plus facilement se juxtaposer), il devait nécessairement être porté alors à donner à sa vie d'autrefois une couleur qui pût légitimer sa conduite présente.

Ainsi plus tard, Lamennais révolté oubliera complètement ou du moins semblera complètement oublier ce qu'il avait dit quand il défendait l'Eglise catholique avec tant d'éloquence.

Par ses confidences postérieures, il s'agissait pour Luther de rendre ridicule l'Eglise catholique, qui ne mettait la sainteté que dans des œuvres extérieures au cœur lui-même et à la volonté.

Or, conclut-il, avec les expressions qui lui sont chères « un chien ou une truie pourraient à peu « près en faire autant » (2).

C'est tout cela que j'ai fait et que j'ai été autrefois, dit Luther ; j'ai possédé la « sainteté monastique ».

C'est cette conception tout extérieure de la sainteté que par ma Réforme j'ai voulu corriger.

---

(1) *Exeg. Opera. lat.*, t. V, 267.

Autres témoignages semblables dans Denifle, *Luther*, I², 352.

(2) Erl., t. LXIII, 304.

Eh bien, non, la vie monastique de Luther était loin de répondre à l'idéal de la sainteté catholique. Sur la vie de Luther dans le cloître, nous avons d'assez nombreux renseignements qui remontent à l'époque où il s'y trouvait : ces renseignements sont loin de concorder avec les confidences postérieures.

Un premier point de certain, c'est que la règle des Augustins ne commandait pas ces mortifications qui, selon Luther, l'avaient conduit à la porte du tombeau. En 1504, les constitutions de la province à laquelle appartenait le couvent d'Erfurt avaient même été adoucies par le vicaire général Staupitz. Ces mortifications, les aurait-il donc faites de lui-même? Peut-être, mais ce serait déjà pour nous faire soupçonner chez lui un manque d'équilibre et un développement exagéré du sens personnel : pourquoi ne consulter personne autour de lui? « L'obéissance, dit l'Ecriture, vaut mieux que les sacrifices ». Aussi, dans tous les ordres religieux, l'obéissance, cette mortification de la volonté, est bien plus vivement recommandée que la mortification du corps.

Et ce qui par excellence est recommandé par l'Eglise catholique, c'est la vie d'union à Dieu par la prière. Or, dans le cloître, Luther se détacha de plus en plus des exercices de piété, de ceux-là mêmes qui dans la vie d'un prêtre et d'un religieux sont les plus fondamentaux.

Dans une lettre qu'à l'automme de 1516, Luther adressait à Lang à Erfurt, nous trouvons en ce sens

quelques phrases terriblement révélatrices : « Il me reste rarement le temps d'achever mes heures et de dire la messe. Je suis envahi par les tentations de la chair, du monde et du démon » (1).

Le 20 février 1519, mêmes confidences à son supérieur Staupitz : « Je ne suis qu'un homme, un homme entraîné par le tumulte du monde, par l'ivrognerie, les élans de la chair, la négligence et autres incommodités ; à quoi viennent s'ajouter mes occupations professionnelles » (2).

Quand il disait son bréviaire, c'était sans attention, ni piété : « Autrefois, disait-il en 1535, j'ai souvent dit mon bréviaire de telle sorte que le psaume ou l'office entier était achevé avant que j'eusse remarqué si j'en étais au commencement ou au milieu » (3).

Un jour, il est vrai, il demande à Staupitz de prier pour lui (4). Pourtant, ni dans ses lettres des environs de 1515, ni dans ses confidences postérieures, on ne voit qu'au milieu de ces difficultés, il ait habituellement songé à recourir à la prière (5).

L'on voit donc ce qu'il faut penser de ses déclarations tardives sur sa vie dans le cloître. Les seuls

(1) Enders, *Dr Martin Luther's Briefwechsel*, t. I, p. 67 (26 octobre 1516).

(2) Enders, t. I, 431.

(3) Erlangen, t. XXIII, 222.

(4) Enders, t. I, 431, 20 février 1519 : « Tu, quæso, pro me ora ».

(5) Denifle, I², 462. Mais il présente cette affirmation d'une manière trop absolue.

points à retenir de ces confidences, c'est qu'assurément, dans le cloître, Luther avait des sentiments religieux : ces sentiments, ils venaient de sa nature, ils venaient de la race allemande, portée à un certain mysticisme, ils venaient de l'éducation qu'il avait reçue pendant plus de trente ans, éducation catholique et monastique ; c'est que probablement aussi, Luther se livra dans le cloître à des mortifications. Mais c'est aussi et surtout que dans le cloître, il s'ennuyait beaucoup, et que le souvenir de ces années lui avait laissé un profond dégoût. Pourquoi? Parce que dans le cloître, il s'était de plus en plus appuyé sur lui-même, qu'il y avait songé de moins en moins à s'appuyer sur Dieu, parce que la prière y était absente de sa vie et l'amour de Dieu absent de son cœur.

De là, sa tendance à considérer les œuvres de mortification comme des œuvres tout extérieures, qui éloignaient de Dieu plutôt qu'elles ne nous unissaient à lui : à cause de son humeur mélancolique, de son orgueil et de son manque de piété, il est fort possible que pour Luther, ces mortifications aient eu ce résultat.

Le passage que je viens de citer de la lettre à Staupitz nous rappelle un autre défaut de Luther : il était fortement adonné à la boisson ; certaines expressions de ses œuvres ou d'œuvres contemporaines permettent même à peine de douter que cette tendance n'allât jusqu'à l'ivrognerie.

Mettons que le nonce Aléandre exagère lorsqu'il écrit de Worms le 29 avril 1521 : « Je laisse de « côté l'ivrognerie, à laquelle Luther est très « adonné » (1).

Mettons aussi que Luther exagère et plaisante, lorsque quelques semaines après, il écrit de la Warbourg : « Je suis ici du matin au soir inoccupé et « ivre » (2).

Mais en 1522, un comte Hoyer de Mansfeld écrivait à un ami qu'il avait d'abord été très porté pour Luther ; mais il s'était convaincu que Luther n'était qu'un polisson : il s'enivrait, il avait volontiers de belles femmes autour de lui, et il menait une vie facile. Et Mansfeld ajoutait qu'il avait été complètement désenchanté (3).

Dans une lettre à Spalatin, Mélanchton résume ainsi cette soirée du 19 octobre 1522, où Luther vint à Erfurt pour rétablir l'ordre parmi les siens :

« On a soiffé, on a crié, comme de coutume » (4).

Et dans une grave maladie qu'il fit en 1527, Lu-

---

(1) Brieger, *Aleander und Luther* (1884), p. 170.

(2) Enders, III, 154 (à Spalatin, 14 mai 1521).

(3) H. Grisar S. J., *Der « gute Trunk » in den Lutheranklagen*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXVI (1905), p. 479-507 (modéré, pourtant donne beaucoup de citations contre la sobriété de Luther).

(4) *Corpus reformatorum*, t. I, 579.

ther confessait à Bugenhagen le plaisir trop grand qu'il trouvait « aux plaisanteries et aux festins » (1).

***

Ce manque de piété, ce délaissement de la prière, cet excès dans la boisson nous mettent sur la voie pour répondre à cette question : Comment Luther en est-il arrivé à son étrange théologie : « Nous sommes pécheurs, nous ne pouvons que pécher, mais si nous avons la foi, la justice de J.-C. nous est imputée : elle nous recouvre comme un manteau ».

Vers 1515, Luther ne peut plus résister aux tentations. Le voilà aux prises avec les passions mugissantes de l'âge mûr. La colère, l'orgueil, la volupté l'envahissent. Chez lui, ces passions sont terribles ; dans un siècle qui compta tant de violences de toute sorte, il les a possédées ou pour mieux dire elles l'ont possédé à un degré exceptionnel.

Son orgueil l'a porté à s'appuyer sur lui-même : c'était le préliminaire de la désespérance.

D'où, peu à peu, une théorie qui de sa volonté

---

(1) O. Vogt, *Bugenhagen's Briefwechsel* (Stettin, 1888), p. 64 et suiv.

Sur cette tendance de Luther à la boisson, voir aussi :

K. Benrath, *Luther im Kloster* (Halle, 1905), p. 71 et suiv. (favorable à Luther).

P. Kalkoff, *Aleander gegen Luther* (Leipzig, 1908); p. 141 et suiv. (favorable à Luther).

remonte à son intelligence. Il conclut qu'il est tout péché : la concupiscence est invincible. Dès lors, pour lui, péché originel, concupiscence, péché actuel, c'est tout un. Autrefois, il a cherché à s'appuyer sur lui-même ; maintenant il ne s'appuiera que sur J.-C. Mais de quelle manière ? Pour s'assimiler la vie de J.-C., pour pratiquer les préceptes de J.-C. et faire des œuvres méritoires? Du tout : il a suffisamment constaté que l'accomplissement de certains préceptes était impossible. Par la confiance en Dieu, il s'attribuera, il attirera à lui des mérites qui lui resteront extérieurs.

Dès lors, par son principe générateur, cette théologie ne nous apparaît plus comme un cas isolé : elle n'est au contraire que l'une des nombreuses formes par lesquelles la pauvre humanité a tenté d'accorder ses tendances vers la terre avec ses tendances vers le ciel ; elle est une eau troublée dont la source est dans les profondeurs de notre nature.

Nous avons en nous deux courants formidables : ce que l'on appelle « les Passions », et les tendances religieuses. Ces deux tendances sont primordiales, c'est-à-dire qu'elles ne découlent d'aucune autre ; elles viennent de notre nature même. Toutes deux s'emparent de l'homme tout entier ; à des degrés divers, toutes deux ont des côtés nobles, des aspirations désintéressées.

Mais ayant des objets différents, l'on comprend

que çà et là elles puissent entrer en conflit. Alors, laquelle commandera à l'autre ? La tendance religieuse, dit la religion catholique, d'accord avec le bon sens, puisque cette tendance est la plus noble et son objet le plus élevé.

Mais ici, pour s'illusionner, la nature humaine a dans la pratique des ressources infinies. Constamment, elle cherchera à en arriver à prendre pour un élan vers Dieu un élan désordonné vers les plaisirs de la volupté. Ou si nous ne pouvons en arriver à sanctifier notre passion et à la rendre religieuse, nous travaillerons du moins à nous convaincre que de son côté cette passion peut agir sans troubler les hauteurs sereines de notre âme.

Le résultat sera toujours un mysticisme voluptueux. L'on en arrive toujours à cette conclusion que la partie inférieure de nous-mêmes ne se peut dompter; laissons-la donc faire, et communiquons avec Dieu par le haut de notre âme : ayons un mysticisme sensuel.

Ainsi en fut-il de la mythologie grecque et de la mythologie romaine : elle avait divinisé les passions humaines ; ainsi, depuis l'apparition du Christianisme, en fut-il des Manichéens, des Albigeois, de Molinos et de quantité d'autres. Certains psychologues et non des moindres prétendent que le plus grand nombre des mystiques en aboutit là.

Avec des nuances multiples, chaque siècle voit se renouveler des tentatives de ce genre. Le subjecti-

visme mystique de Renan en était l'une des plus caractéristiques. Il serait curieux de montrer que le socialisme collectiviste et irréligieux n'est aussi qu'une branche de ce mysticisme passif et voluptueux. Par la pensée, par le sentiment, l'on s'élève vers un idéal de justice et de bonté, et l'on croit qu'avec quelques idées, avec l'adhésion à un principe et sans beaucoup d'efforts personnels, l'on régénérera le monde.

Luther n'est que l'un de ces nombreux mystiques à qui une certaine piété ou, pour mieux dire, une certaine sentimentalité religieuse fait oublier la vertu. Avec ces mystiques, il veut être *tout passif* sous l'action de Dieu. Par son activité propre, par ses œuvres, il n'a pas à correspondre à cette action ; ce ne serait pas seulement inutile pour l'homme, ce serait offensant pour Dieu et pour J.-C.

Il lui suffira de s'envoler vers Dieu par la confiance, c'est-à-dire par une douce rêverie dans les mérites de J.-C. et la bonté de Dieu.

*
* *

Ainsi, c'est avant tout en lui-même, dans ses propres dispositions intérieures, que Luther a puisé le principe de son système sur des dispositions mauvaises pouvant coexister avec la justification.

Pourtant, certaines influences l'ont fortement aidé à en arriver là : je puis les ramener à deux groupes : le milieu ambiant de la fin du

moyen âge, autrement dit des influences sociales, et les études de Luther, ou des influences intellectuelles.

Cette désespérance à se surmonter, à se dominer, à être maître de soi, Luther, plus ou moins confusément, la trouvait partout autour de lui.

Il la trouvait avant tout dans la hiérarchie ecclésiastique : depuis plusieurs siècles, depuis la fin du Grand Schisme surtout, c'est en vain que l'on demandait à grands cris la Réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres.

Il trouvait cette désespérance dans les mœurs du clergé et des monastères : chez beaucoup de prêtres il y avait encore de grandes vertus, mais comme ce sont toujours les désordonnés qui font le plus de bruit, ce n'était pas ce côté-là qui donnait le ton : partout, sinon en théorie, du moins en pratique, l'on tendait à dire que le précepte : « Tu ne convoiteras pas » était impossible à accomplir.

De cette pratique Luther fit une théorie.

Il trouvait cette désespérance au fond de nombreux écrits de l'époque, dans des ouvrages mystiques, dans l'Imitation de J.-C., elle-même, dont certains chapitres reflètent une tristesse, un découragement si profond : ces mystiques désespèrent de ramener la société sous le joug de la loi ; Luther déclarera ce joug inutile.

Mais qu'est-ce qui a donné à ce mysticisme voluptueux sa forme particulière? Pourquoi Luther au lieu

de préconiser une sorte de manichéisme ou de quiétisme a-t-il élaboré cette théorie de la justification de la foi?

Ce sont les influences intellectuelles, les études précédentes de Luther qui nous l'expliquent.

Ce sont d'abord les textes mal compris de saint Paul dans son Epître aux Romains et son Epître aux Galates. Après saint Augustin, Luther fait un contresens sur le fameux passage de l'épître aux Romains : « Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché ». Le contexte, comme je l'ai rappelé dans la précédente Leçon (1), montre que saint Paul veut dire simplement : « Tout ce qu'un chrétien fait contre sa conscience est mal ».

Luther, au contraire, en conclut qu'il s'agit là d'une distinction entre les œuvres purement humaines qui seraient toutes mauvaises, et les œuvres chrétiennes, qui procèdent de la foi.

C'est ensuite l'influence de saint Augustin.

De saint Augustin, Luther a pris les idées sur la prédestination, sur la liberté et surtout sur la Corruption profonde qui vient du péché originel.

La théorie de saint Augustin sur le péché originel, dont j'ai parlé dans la précédente Leçon, régna dans la théologie de l'Occident jusqu'au XIe siècle.

---

(1) Voir plus haut, 2e Leçon, p. 60.

A cette époque elle eut deux adversaires : saint Anselme et Abélard.

Saint Anselme dit que le péché originel n'était pas la Concupiscence, mais qu'il était dans la volonté : il consistait dans la privation de la justice, et cette justice c'était la rectitude de la volonté.

Pour Abélard, le péché originel était simplement une peine à subir.

Son opinion fut condamnée.

Mais l'explication de saint Anselme fut reprise par Alexandre de Halès, au commencement du XIIIe siècle.

Alexandre de Halès eut pour disciples saint Bonaventure, ainsi qu'Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin ; si ces deux derniers ne l'entendirent pas, ils lurent du moins ses ouvrages. Plus encore que saint Bonaventure, ils adoptèrent son explication : le péché originel, dit saint Thomas, est constitué avant tout par la privation de la grâce ou justice originelle (1).

Duns Scot et Durand de Saint-Pourçain adoptèrent la même opinion.

Finalement la théorie de saint Augustin ne trouva plus asile que dans l'ordre des Augustins ; elle en sortit en tempête au temps de Luther (2).

Mais, disaient à Worms, en 1521, les admirateurs de Luther : « il n'était pas surprenant qu'il fût supé-

---

(1) Sa Tha, Ia IIae q. 82, a. 3, o.

(2) Turmel dans *Revue hist. litt. rel.*, t. VII (1902) : 510-533.

rieur à Augustin. Augustin avait péché, c'est pourquoi il avait erré. Luther était demeuré pur et sa doctrine était sa tache » (1).

En réalité, cela veut dire non seulement que Luther a exagéré certaines vues assez flottantes de saint Augustin en les codifiant, mais que sur d'autres points fort importants, il a défiguré saint Augustin, au point de falsifier certains textes du docteur sous la protection duquel il prétendait se placer (2).

Saint Augustin a parlé quelquefois d'une prédestination à la peine, ce qui déjà, sans doute, était fort dur ; mais il n'a jamais parlé, comme Luther, de prédestination au péché.

En outre, saint Augustin était austère : il n'imagina jamais l'étrange théorie que les bonnes œuvres étaient impossibles, inutiles, dangereuses pour le salut ; constamment il affirme le contraire (3).

Aussi, pour la foi, il l'a certainement entendue de la croyance aux vérités révélées, et non de cette vague confiance que malgré la permanence du péché en nous, Dieu nous appliquerait les mérites de J.-C. et que nous serions sauvés.

Une autre influence a aidé Luther à se débarrasser de toute cette partie pratique de la théologie de

(1) Th. Brieger, *Aleander und Luther*, (1884), p. 40.

(2) Denifle, t. I², 482-496 ; 508-514.

(3) Par ex. : *De Fide et Operibus*, ch. XXIII, XXV, XXVII (P. L., XL, col. 224, 226-227, 229). *De Civitate Dei*, l. XXI, ch. XXV et suiv. (P. L., XLI, col. 741 et suiv.). Voir la leçon précédente.

saint Augustin ; cette influence, la plus profonde de celles qui se soient exercées sur lui, est celle de Guillaume d'Occam (1270-1280 à 1349).

C'est par Occam qu'il a pu en arriver à son idée d'une nature pleine de péché, et que Dieu veut cependant considérer comme pure.

Occam est bien oublié aujourd'hui. Les historiens le connaissent encore à cause de son rôle politique : dans la lutte de l'empereur Louis de Bavière contre la papauté, Occam prêta à Louis l'appui de sa plume.

Mais Occam s'est aussi occupé de théologie dogmatique et notamment de la question de la Grâce.

Pour lui, le surnaturel est extérieur à l'homme. Sans doute, *de fait*, Dieu met la grâce dans l'homme ; mais, *de puissance absolue*, il pourrait faire qu'un acte naturel eût une vertu surnaturelle. Il n'y a là rien qui soit exigé par la nature même des choses : tout dépend de la volonté de Dieu, de l'acceptation de Dieu : *de puissance absolue*, Dieu pourrait faire que l'on devienne juste ou injuste sans qu'il y eût rien de changé en nous.

Du reste, la théorie d'Occam repose sur une négation perpétuelle de la valeur de la raison. D'après lui, tout dépend uniquement du bon plaisir de Dieu : si Dieu l'avait voulu, les contradictoires auraient pu coexister. En outre, il est inutile de chercher à accorder la Raison et la Foi, la Philosophie et la

Théologie : les vérités de la Foi sont dans une sphère absolument différente de celle de la Raison.

Or Luther admirait beaucoup la théologie d'Occam. « J'appartiens à la faction d'Occam », écrivait-il à la fin de 1520 (1). « Je suis tout imbibé d'Occam », disait-il quelques mois auparavant (2).

Tout imprégné de cette théologie, il n'avait qu'un pas à faire pour trouver une *doctrine* qui fût en harmonie avec son *intérieur*. « De puissance absolue, disait Occam, Dieu pourrait faire qu'un acte mauvais fût bon ».

« Non seulement Dieu peut le faire, ajoute Luther, mais il le fait en réalité ».

*
* *

Ainsi, vers 1515, les théories de Luther sur la Justification étaient complètes. Dès lors, il était mûr pour la révolte contre l'Eglise.

Mais ces théories sur la Grâce ont-elles un lien bien logique avec ses théories contre l'unité de l'Eglise ? Je ne le crois pas. Les deux groupes d'idées ont marché parallèlement dans son esprit et dans sa conduite : ils ne se sont guère compénétrés.

---

(1) Weimar, t. VI, 600 (*Adversus execrabilem Antichristi bullam, 1520*).

(2) Weimar, t. VI, 195 (*Responsio lutheriana ad condemnationem doctrinalem per magistros nostros Lovanienses et Colonienses factam*).

Il est même clair, me semble-t-il, que ces deux groupes d'erreurs sont en contradiction l'un avec l'autre.

Les théories théologiques et psychologiques de Luther l'amènent à nier la liberté humaine, la bonté de la nature humaine, le mérite des bonnes œuvres. Voilà pour les principes doctrinaux, pour les principes qui, selon Luther, doivent diriger notre activité. Et au nom de quels principes sociaux bouleversera-t-il l'Europe ? Au nom de la dignité et de la liberté humaine opprimées par le Papisme ; au nom de la saine morale et de la nécessité des bonnes œuvres ; au nom de la conscience se révoltant contre le relâchement des mœurs à Rome et dans le reste de la chrétienté.

Dans les deux groupes des théories de Luther, théories sur la grâce et théories sur l'Eglise, c'est donc trop peu dire qu'il y a deux lignes parallèles qui ne se pénètrent pas : en vérité, il y a là deux théories qui vont à se détruire l'une l'autre.

Différents dans leur origine et dans leur nature, ces deux groupes d'erreurs ont eu des fortunes très différentes aussi : la partie sociale ou schismatique vit encore ; elle est le fond du Protestantisme et elle ne semble pas près de disparaître de sitôt; c'est en ce sens que dans Protestantisme et surtout dans le Protestantisme allemand, Luther est toujours le grand ancêtre, auquel il n'est pas permis de toucher.

Au contraire, la théorie de la justification par la foi et surtout la négation de la liberté ont cessé d'assez bonne heure d'avoir cours chez les Protestants.

Luther, lui, demeura toujours très attaché à ces idées : c'était le poème de sa vie. Au mois de juin 1541, Charles-Quint, désirant ardemment mettre fin à la lutte religieuse en Allemagne, laisse envoyer à Luther une véritable ambassade (1). La réponse de Luther est tranchante : « Les théologiens catho-« liques doivent reconnaître que jusqu'à présent, ils « se sont trompés ; ils doivent rétracter leur ensei-« gnement sur le dogme de la justification ».

De Luther, les principaux points de la théorie passent à Calvin et à plusieurs des siens ; dans sa première conférence avec le jeune François de Sales (8 avril 1597), nous voyons Théodore de Bèze s'indigner de la doctrine de l'Eglise romaine « sur la « nécessité des bonnes œuvres pour le salut » (2).

Toutefois, les Protestants commencèrent de bonne heure à se détacher de l'enseignement de Luther et de Calvin sur la justification. Sans doute, ils ont toujours continué de parler de la justification par la

---

(1) Voir, entre autres, A. Hausrath, *Luthersleben* (1904), II, 413-414.

(2) Hamon, *Vie de saint François de Sales* (VIIe éd., 1883), t. I, 244.

foi. Mais cette foi est devenue une foi ornée de bonnes œuvres, une foi vive et agissante (1).

Et pour ce qui est de la liberté, le point qui nous intéresse encore davantage ici, dans ces Leçons sur le Jansénisme, ils ont assez vite cessé de la nier.

Dès 1524, Osiander montrait que la théorie de la justification par la foi allait contre la véracité de Dieu : il ne pouvait tenir pour juste un homme en qui il ne verrait qu'une justice imputée du dehors ; pour que nous fussions justes, le Christ devait vivre véritablement en nous (2).

En 1534 (dans son Mémoire à François Ier), Mélanchton dit que les difficultés qui existaient entre les siens et les catholiques sur la Grâce et le libre arbitre se sont adoucies (3).

Au XVIIe siècle, le cardinal de Richelieu dans sa *Méthode* pour convertir les Protestants, Bossuet dans son *Exposition de la Foi catholique* et son *Histoire des variations*, le ministre Jurieu dans son *Traité de la Nature et de la Grâce*, s'accordent pour dire que les Protestants d'alors avaient adouci et réformé la

---

(1) Voir plus haut, p. 90.

(2) O. Osiander, *Ein gut Unterricht und getreuer Ratschlag aus heiliger göttlicher Schrift... 1524*) (Nous n'avons pu consulter cet ouvrage). Voir Döllinger, *La Réforme ; son développement intérieur*, t. III (Paris, 1849, trad. Perrot), p. 373 et suiv.

(3) *Corpus Reformatorum :* Philippi Melanchtonis *Opera* II (1835), p. 747.

doctrine de leurs fondateurs en ce qui regardait la Prédestination, la Grâce et le libre arbitre.

« Pour ce qui regarde précisément la Prédestina-
« tion ou l'élection à la gloire », « la réprobation »
et le « franc-arbitre », dit Richelieu, « les secta-
« teurs » de Luther et de Calvin « ont modéré leurs
« sentiments et leurs termes, en sorte qu'ils ne se
« trouvent pas beaucoup éloignés de ceux de l'Eglise
« catholique » (1).

Et Bossuet : « Pour peu qu'on s'entende, je ne
« vois plus entre nous aucune ombre de difficulté
« sur la coopération » (2).

Aussi pour les protestants d'aujourd'hui comme pour les catholiques, cette question n'a guère qu'un intérêt historique : elle ne leur tient plus au cœur ; et lorsque l'on attaque Luther sur ce point, ils demeurent assez indifférents.

---

(1) Richelieu, *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée de convertir ceux qui se sont séparés de l'Eglise* (1651), p. 340. Voir aussi p. 348, sur la justification par la foi.

(2) Bossuet, *Histoire des Variations*, liv. VIII, c. 51 (éd. Lachat), t. XIV, p. 350. Voir aussi *Histoire des Variations*, liv. VIII, ch. 24-25 (t. XIV, p. 334-335) ; *Exposition de la Foi catholique*, c. VII (t. XIII, p. 67) ; Jurieu, *Traité de la Nature et de la Grâce* (Utrecht, 1688), ch. IX, p. 119 : « Tous les Réformés par obligation sont dans ce sentiment, c'est que l'action de Dieu qui prévient la volonté, et qui la détermine invinciblement au bien, ne viole pourtant point du tout sa liberté ».

Voir aussi J.-H. Serry, *Historia Congregationum, De auxiliis* (1709), lib. III, cap. XLVII (col. 449-455).

Mais alors que ces théories dépérissaient dans le Protestantisme, elles renaissaient ailleurs : ce sont elles qui en s'édulcorant finirent par envahir l'Université de Louvain et y donner naissance au Jansénisme.

C'est ce que nous verrons dans la prochaine Leçon.

QUATRIÈME LEÇON

La Théorie Janséniste sur la Grâce (1)

—

Ch. I. — Préliminaires. — De 1520 à 1640 : Le protestantisme et l'Université de Louvain.

Ch. II. — Exposé de la théorie janséniste sur la grâce. — Idée-mère du Jansénisme. — Conception optimiste de l'état normal de la créature raisonnable.

Art. I. — Etat d'innocence.

Art. II. — Etat de nature déchue. — Les deux délectations : la délectation terrestre et la délectation céleste. — Prédestination restreinte. — Grâce efficace et grâce suffisante au sens janséniste.

Conséquences : Préceptes impossibles à accomplir. — Absence de liberté dans l'homme déchu. — Ressemblances entre la théorie janséniste et la théorie de Luther et de Calvin.

Le Jansénisme et la Philosophie.

Ch. III. — Après 1640.

Art. I. — De 1640 à 1653. — Attaques contre le livre de Jansénius. — Condamnation par la Sorbonne et par les

---

(1) Principaux ouvrages à consulter :

Cornelii Jansenii, Episcopi Yprensis, *Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses*, 3 tomes in-fol., Louvain, 1640. Je cite ici d'après l'édition de Paris, 1641.

Antoine Arnauld, *Œuvres* (Paris et Lausanne, 1775-1783), 43 vol. in-4° (édition critique, avec des introductions très précieuses, mais dans un sens janséniste) ; t. XVI-XXXV : écrits concernant le Jansénisme.

Pour beaucoup de gens, le gros in-folio de Jansénius est difficilement abordable. Quelques œuvres d'Arnauld pour-

Papes. — Constitution d'Innocent X, 31 mai 1653 : les Cinq Propositions.

Art. II. — Après 1653. — Atténuations apportées par les Jansénistes à leur théorie. Distinction du *Droit* et du *Fait*. — « Le Jansénisme est une invention des Jésuites ». — Doctrine catholique sur la valeur des jugements de l'Eglise qui concernent les *faits dogmatiques*.

Quelquefois, nous nous raidissons tellement contre un adversaire que, soit de parti pris, soit inconsciemment, nous ne voulons rien lui concéder : plus nous discutons avec lui, plus nous nous éloignons de lui.

C'est ce qui est arrivé à saint Augustin : il s'est tellement raidi contre l'erreur pélagienne ou naturaliste qu'il est allé, du moins dans certaines formules, jusqu'à l'extrémité opposée. Il a tellement

---

ront leur en tenir lieu et leur fournir une exposition assez complète de la doctrine janséniste : les deux *Apologies pour Jansénius* (t. XVI et XVII); l'*Apologie pour les Saints Pères* (t. XVIII), et la *Seconde Lettre à un Duc et Pair* (t. XIX). — Voir aussi le *Catéchisme de la Grâce*, par Matthieu Feydeau (*Œuvres d'Arnauld*, t. XVII, p. 837-848).

Ces ouvrages suffisent pour entendre la doctrine janséniste. Nous en avons lu beaucoup d'autres ; peut-être y avons-nous perdu trop de temps. Pour donner une idée de la littérature doctrinale du jansénisme, nous nous permettrons de citer trois témoignages :

« Nous ne pouvons pas toujours lire vos livres. Et puis, à vous dire la vérité, vos livres ne se font plus lire comme ils faisaient. Il y a longtemps que vous ne dites plus rien de nouveau. En combien de façons avez-vous conté l'histoire du pape Honorius ? Que l'on regarde tout ce que vous avez fait depuis dix ans, vos disquisitions, vos dissertations, vos réflexions, vos considérations, vos observations, on n'y

exalté Dieu que çà et là il semble avoir annihilé l'homme; il a tellement célébré la grâce qu'il semble avoir nié la liberté.

Ainsi encore en a-t-il été de Luther par rapport à la théologie du moyen âge, ou du moins par rapport à celle de saint Thomas d'Aquin : pour lui, une pensée courait risque d'être fausse dès lors qu'il la trouvait dans cette théologie.

Ce n'est pas là pourtant ce qui arrive d'ordinaire.

On a dit souvent, et fort justement du reste, qu'il n'y a point d'erreur sans une part de vérité. Or, dans la discussion, l'adversaire met cette part de vérité en lumière, il ne cesse de vous l'objecter : la conclusion, c'est qu'il est bien difficile de combattre longtemps un adversaire intelligent sans subir plus ou moins

---

trouvera autre chose, sinon que les propositions ne sont pas dans Jansénius ».

Racine, *Première lettre à l'auteur des hérésies imaginaires*, édition Mesnard, t. IV, 293-294.

« [M. de Meaux dit] que c'était une moquerie que de lui proposer de lire tous les écrits des jansénistes ; qu'il les avait lus et qu'il en savait les principes; que pour entendre à fond la matière, il n'y avait autre chose à lire que Jansénius même et saint Augustin ».

L'Abbé Le Dieu, *Journal*, édité par Guettée (1856), t. I, p. 388 (février 1703).

« On sait assez que ces novateurs ont trouvé le secret de multiplier leurs ouvrages à l'infini, et de les multiplier sans beaucoup de travail, en changeant simplement les titres, en publiant Abrégés sur Abrégés; en mettant au commencement ce qui était à la fin, et en faisant ainsi acheter vingt fois le même livre à leurs sectateurs ».

[Colonia, S. J.], *Bibliothèque janséniste*, 4e éd. (Bruxelles, t. I, 7e page de la préface).

son influence ; peu à peu, l'on est amené à lui faire des concessions et même à tomber en partie dans ses erreurs.

C'est ce qui de temps à autre arrive de nos jours aux écrivains catholiques dans leurs polémiques avec les rationalistes.

A chaque pas, nous voyons cette loi se vérifier dans l'histoire du Jansénisme. C'est elle, en particulier, qui explique l'origine de ce mouvement.

Au début de la Réforme protestante, l'université de Louvain fut l'un des centres où l'on combattit le plus ardemment les théories de Luther. Le 15 juin 1520, Léon X avait lancé contre Luther la bulle *Exurge*, et aussitôt, il avait travaillé à la faire accepter par Charles-Quint et par les Etats de l'Empire. Or, les théologiens de Louvain se montrèrent si fort empressés à seconder les vues de Rome qu'aussitôt ils furent en butte aux attaques de Luther et de ceux qui inclinaient de son côté. Au mois de novembre 1520 paraissait contre eux une violente satire (1). L'œuvre avait été faite sous l'influence d'Erasme, si tant est qu'elle ne fût pas complètement de lui (2). « L'affaire, y lisait-on, avait été conduite

(1) H. Schmidt, *D. Martini Lutheri Opera latina* (1867), t. IV, 308-314.

(2) P. Kalkoff, *Die Vermittlungspolitik des Erasmus, und sein Antheil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. I (Berlin, 1903), p. 1-83.

Revue des questions historiques, 1907, t. I, p. 320 : compte rendu de cet ouvrage (J. Paquier).

à la manière universelle des théologiens. On avait convoqué l'Université dans les appartements du recteur, trop étroits pour la réunion. Deux petits moines à barbe avaient produit la terrible bulle, qui en réalité était née à Louvain même. L'on avait mis deux heures à la lire, et l'on s'était séparé aussitôt. Le surlendemain, les Théologiens avaient délibéré, s'arrogeant le droit de parler au nom de toute l'Université, puis sans que la bulle eût été convenablement examinée, ni suffisamment acceptée, l'on avait brûlé quelques livres sur la place publique, à la risée générale. Enfin, le jour de saint Denis et le dimanche suivant, un grand adversaire d'Erasme, Nicolas d'Egmond, avait prêché le peuple en faveur de la bulle ».

Or, trente ans après cette satire, l'université de Louvain subissait l'influence des idées de Luther et de Calvin sur la Grâce et la Prédestination. De 1551 à 1636, Baius, Janson et Jansénius y enseigneront sur la prédestination, sur les forces de la nature humaine, sur le péché originel, un Protestantisme mitigé.

Comment ces tendances avaient-elles pénétré à l'Université de Louvain ? Vinrent-elles directement de l'influence de Luther ou de celle de Calvin ? Généralement les écrivains français admettent que c'est par les œuvres de Calvin que le Protestantisne pénétra à Louvain (1).

(1) Ainsi, entre autres, l'affirme M. Bossert dans sa récente étude sur Calvin (*Calvin*, Hachette, 1906, p. 219).

Au point de vue de l'influence de Luther sur le Jansénisme, la question, à vrai dire, n'a qu'un intérêt secondaire : dans sa théorie de la justification, Calvin a suivi en grande partie les doctrines de Luther, et son originalité n'a guère consisté qu'à les codifier; le principe du mouvement de Louvain doit donc toujours, en fin de compte, remonter à Luther.

Mais, à l'origine, j'inclinerais fortement à croire à l'influence directe de Luther et de l'Allemagne : en effet, c'est avec l'Allemagne et les Pays-Bas, plutôt qu'avec la France, que, vers 1550, Louvain était en relations.

Nulle part, nous ne voyons Calvin aux prises avec l'Université de Louvain ; ce n'est qu'un peu plus tard que le Calvinisme pénétra dans les Pays-Bas. Au contraire, cette Université fut constamment en lutte avec Luther. En 1545, elle établissait encore 32 articles contre lui ; et en 1545 aussi, l'année qui précéda sa mort, Luther écrivait contre ces articles l'ouvrage intitulé : « Ecrit contre les 32 articles des théologastres de Louvain ».

Il y établissait 76 thèses, dans lesquelles du reste, il se bornait à nier la doctrine catholique avec des expressions injurieuses (1).

---

(1) Erlangen, t. LXV, p. 169-178. Voir aussi t. LVI, p. 134 (Luther à l'électeur Jean-Frédéric, 7 mai 1545) ; De Wette, Dr Martin Luthers *Briefe, Sendschreiben und Bedenken, mit Supplement* von Seidemann (1825-1856), t. V, p. 759 (Luther à Veit Dietrich, 23 sept. 1545).

Le 19 janvier 1546, un mois avant sa mort, il dit à Amsdorf qu'il s'exerce à écrire « contre les ânes de Paris et de Louvain » (1).

Or, c'est précisément vers 1545 que le jeune Baius se mit à lire des ouvrages protestants afin de les réfuter (2).

Voilà les raisons pour lesquelles, dans la dernière Leçon, cherchant dans le Protestantisme l'ancêtre de Jansénius, je suis remonté à Luther plutôt que d'aller à Calvin : c'est lui assurément qui fut la cause première et principale des théories que Baius, Janson et Jansénius enseignèrent à Louvain ; c'est même lui, vraisemblablement, qui en fut la cause directe et immédiate.

Baius commença d'enseigner à Louvain en 1551 ; depuis 1545, il avait déjà semé ses idées dans l'Université ; lorsqu'il mourut, le 16 septembre 1589, il en était depuis longtemps chancelier.

Deux fois, ses doctrines furent condamnées par la papauté ; par Pie V, le 1er octobre 1567, par Grégoire XIII, le 29 janvier 1579 (3).

Pour donner le change, Baius et ses partisans s'attaquèrent aux Jésuites : en 1588, une chaire fut fondée à Louvain pour combattre spécialement les tendances de la Compagnie de Jésus : celui qui l'oc-

(1) De Wette, t. V, p. 780.

(2) J.-B. du Chesne, *Histoire du Baianisme* (1731), p. 5.

(3) Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Fribourg, 9e éd., 1900), p. 241 et suiv.

cupa le premier fut Jacques Janson, grand admirateur de Baius et qui bientôt devait être le maître de Jansénius.

Enfin, en 1619, Jansénius lui-même commença d'enseigner. Deux ans après, en 1621, il entreprenait le fameux ouvrage d'où devait sortir le Jansénisme. Le P. Du Chesne, Jésuite, affirme que Jansénius y avait en vue l'apologie de Baius, mais que pour cacher son dessein et mieux atteindre son but, il l'avait mis sous l'autorité de saint Augustin (1). En tout cas, en 1638, Jansénius mourait sans avoir osé, ou sans avoir pu publier cet ouvrage, mais laissant ce soin à ses amis. Deux ans après, le livre était publié à Louvain, et l'année suivante à Paris.

C'est dans ce livre qu'a trouvé sa dernière expression l'ensemble des opinions qui, depuis près d'un siècle, se manifestaient à Louvain sur la question de l'action de Dieu dans l'homme : de là le nom de Jansénisme donné à l'ensemble de ces opinions et le nom de Jansénistes à ceux qui les ont professées.

Mais le Jansénisme a un autre aspect : à ses doctrines sur la grâce, il joint un corps de tendances pratiques sur la morale. Le Jansénisme a donc eu deux tendances principales, une tendance dogmatique et une tendance morale, et par là même aussi le mot éveille en nous deux sens différents.

---

(1) J.-B. du Chesne, *Histoire du Baianisme* (1731), p. 301. Dans le même sens, *Dict. de théologie* (Vacant et Mangenot), article *Baius*, col. 58 (X. le Bachelet).

Dans l'une des Leçons suivantes, je m'occuperai de la morale du Jansénisme. Aujourd'hui, je vais parler de la doctrine du Jansénisme sur la Grâce. L'ouvrage de Jansénius ne s'occupe du reste que de ce groupe de questions. Ce fut Saint-Cyran et Arnauld qui codifièrent les tendances morales de la Secte.

*
* *

Nous venons de voir les faits qui ont amené l'éclosion des théories jansénistes sur la grâce : c'est la lutte avec les Protestants. Cette lutte poussa Baius et ses amis à lire les œuvres de saint Augustin, dont ils tirèrent des conclusions malheureuses.

Mais ce qui importe davantage, c'est de voir quel a été le point de départ psychologique du système, en d'autres termes, quelle en a été l'idée-mère. Evidemment, les idées de Jansénius ont des points de contact avec celles de saint Augustin et de Luther : sur la Prédestination, sur la Liberté, sur le Péché originel, les solutions de saint Augustin, de Luther et de Jansénius ont ici des ressemblances, ailleurs des analogies plus ou moins lointaines.

Mais l'idée d'où Jansénius est parti n'est pas exactement la même que celle d'où sont partis saint Augustin et Luther. Ce qui a frappé surtout saint Augustin, c'est, semble-t-il, l'idée de la grandeur et de la puissance de Dieu, l'idée d'une Cité céleste où

Dieu appelle ses élus et où sa puissance les aide infailliblement à parvenir (1).

Ce qui a surtout frappé Luther, c'est l'impuissance de l'homme à réagir contre la concupiscence.

Le fond doctrinal du Jansénisme n'est pas à proprement parler une vue particulière sur la prédestination, ni même sur la liberté : c'est une conception optimiste de l'état normal de la créature raisonnable. Le Jansénisme, c'est une vue à part sur l'opposition entre ce que l'humanité devrait être et ce qu'elle est en réalité, une vue à part sur les conséquences du péché originel. Pour le Jansénisme, cette faute a établi une différence formidable entre deux états de l'humanité : l'état primitif, ou état d'innocence, et notre état présent, l'état de déchéance et de corruption, où nous sommes misérablement plongés (2).

A l'entrée de sa doctrine, Jansénius place une description ravissante de l'état du premier homme.

Son corps n'était soumis ni à la souffrance, ni à la mort.

---

(1) Il est presque inutile d'ajouter qu'il ne poussa point ses déductions jusqu'à se mettre en contradiction avec le dogme de l'Eglise.

(2) « La différence si célèbre entre la grâce des anges et celle du premier homme, et celle de Jésus-Christ, est la clef de toute la théologie de saint Augustin en cette matière ». Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, 445. Voir aussi t. XVIII, p. 333, 348.

Son âme était ornée de tous les dons de la nature et de la surnature.

Son intelligence possédait la science parfaite : elle était infaillible.

Sa volonté était droite, elle se tournait naturellement vers le bien ; elle vivait dans un état constant et spontané d'union avec Dieu. Dieu lui offrait ses dons ; l'âme les acceptait, naturellement et librement. Pour tout ce qui, dans ce premier état, concerne l'action commune de la grâce divine et de l'homme : efficacité de la grâce, liberté de l'homme, prédestination, le Jansénisme, suivant une expression très juste, est Moliniste (1).

Et non seulement tout cela était, mais tout cela devait être : toutes ces prérogatives étaient dues à l'homme, ou du moins Dieu se devait à lui-même de les lui accorder : Dieu ne pouvait créer l'homme autrement ; il ne pouvait pas, par conséquent, le créer dans l'état où il naît aujourd'hui ; il ne pouvait le créer sujet à l'ignorance, à l'entraînement des passions, aux maladies et à la mort.

Où le premier homme vivait-il ? Comment a-t-il apparu sur la terre ?

Ces questions sont bonnes pour notre époque, toute plongée dans les minutieuses recherches de l'histoire et de la préhistoire.

---

(1) *Augustinus*, t. I (*De Gratia primi hominis et angelorum*), c. XIV (1641, p. 62) ; t. III (*De Gratia Christi Salvatoris*), l. III, c. I (1641, p. 102 et suiv.).

De tout cela, Jansénius ne s'inquiète pas. L'on sent en lui le mépris candide, ou pour mieux dire, l'incapacité qu'un Descartes et un Malebranche auront pour tout ce qui regarde la contingence de l'histoire (1).

Il y aurait pourtant d'autres questions, moins historiques, plus philosophiques, qu'il aurait pu se poser aussi :

Si l'homme était infaillible, comment a-t-il pu être trompé par le tentateur, et s'écarter de Dieu? D'autant que sa volonté étant droite, l'on ne pourrait lui appliquer le mot d'Ovide :

« Je vois le bien et je l'approuve ; mais c'est le mal que j'imite ».

Et comment encore, l'homme pouvait-il bien être impassible? Avec des pieds, des mains, un corps enfin, cet état de félicité est-il vraiment possible ?

De tout cela, Jansénius et son école ne se préoccupent pas. Ce sont des poètes qui marchent dans leur rêve étoilé. Ils ont un idéal, et comme cet idéal ils ne peuvent le réaliser dans l'état présent de l'humanité, ils le placent au berceau du monde.

*
* *

Mais un jour vient la chute. Cette chute a été formidable. Elle a corrompu l'homme, elle l'a disloqué. Elle a fait de lui un être contre nature.

(1) Malebranche dira que l'histoire n'était pas une science puisque Adam, qui avait eu la science parfaite, ne l'avait

Depuis la chute originelle, dit Jansénius, « il n'y « a, et il ne peut y avoir en nous que deux amours : « l'amour du Créateur et l'amour de la créature, « l'amour de Dieu et l'amour du monde, l'amour du « bien immuable et l'amour du bien changeant » (1).

Cette phrase de l'*Augustinus* est la clef des idées jansénistes sur l'état présent de l'humanité : la volonté de l'homme est tiraillée par deux amours, deux délectations *également victorieuses* : l'amour ou la délectation terrestre, l'amour ou la délectation céleste.

Après la chute originelle, et avant que la grâce vienne nous guérir, nous sommes sous la puissance de la délectation terrestre. L'homme est corrompu ; il est à proprement parler une corruption incarnée. De même qu'un vice du sang se transmet des parents aux enfants, ainsi la corruption intégrale, physique et morale, s'est-elle transmise d'Adam à sa postérité.

Dès lors, de nous-mêmes, nous ne pouvons vouloir que le mal, nous sommes incapables de bien (2). Il ne nous reste de liberté que pour les actes ordinaires de la vie, pour choisir entre telle ou telle occupation. Mais nous n'en avons plus pour choisir

---

pas possédée. Fontenelle, *Eloges des académiciens de l'Académie royale des sciences. — Eloge du P. Malebranche* (édition de 1766, t. I, p. 393).

(1) Jansénius, *Augustinus*, t. II (*De statu naturæ lapsæ*), lib. III, cap. XXII (Paris, 1641, p. 223).

(2) Jansénius, *Augustinus*, t. II, l. III, c. XXII.

entre le bien et le mal : ces actes journaliers sont tous mauvais.

D'où vient dans l'homme déchu cette impuissance totale pour le bien? C'est qu'après la chute, l'homme est tout entier plongé dans la concupiscence. Par la concupiscence, ses pensées, ses aspirations sont violemment et inéluctablement dirigées vers la terre. Au lieu d'aller, comme elles le devraient, vers la fin dernière de tout, qui est Dieu, ces pensées et ces aspirations sont fixées dans la créature au point d'exclure la possibilité de vouloir *vraiment* le bien et de nous élever vers Dieu. La concupiscence est donc et ne peut être qu'un penchant vers le mal.

Et qu'est-ce en détail que cette concupiscence? (1).

C'est d'abord le penchant qui nous pousse vers les plaisirs corporels, vers le plaisir du boire et du manger, et surtout vers ce que l'on appelle les plaisirs de la volupté.

En second lieu, c'est un penchant plus éthéré, un penchant spirituel qui nous pousse à rechercher le plaisir de notre intelligence, à satisfaire notre curiosité, notre désir de savoir.

---

(1) D'ordinaire, les théologiens catholiques donnent une division un peu différente : ils parlent de l'orgueil, de l'amour des plaisirs sensuels et de l'amour des richesses. A la place de l'amour des richesses, le Jansénisme met la curiosité, « la concupiscence des yeux ». La division des théologiens est plutôt prise de l'analyse psychologique ; celle des Jansénistes emprunte les mots dont se sert saint Jean (I Ep. II, 16). Mais cette nuance n'a pas d'importance dans l'ensemble de la théorie janséniste.

Enfin, c'est l'orgueil, la passion de la prédominance, l'amour-propre, le désir d'être le premier et de se substituer à Dieu.

Et Jansénius, Saint-Cyran, Arnauld, tous des hommes d'étude, des hommes de livres, insisteront particulièrement sur la seconde forme de la concupiscence, sur le désir de connaître, d'étudier, sur le plaisir de la possession de la science. Cette passion de l'étude, se disaient-ils avec anxiété, c'est encore la recherche de soi-même et de son propre plaisir ; c'est une volupté de l'esprit, un acte condamnable, par lequel l'esprit se complaît en lui-même au lieu de s'élever vers Dieu.

En entendant cet exposé de l'état de nature déchue, d'après le Jansénisme, plusieurs d'entre vous se disent peut-être que lui aussi le catholicisme parle de concupiscence et d'entraînement au mal. A ceux-là, je rappellerai ce que j'ai dit dans la première Leçon :

Pour l'église catholique, l'homme déchu est faible et libre ;

Pour le Janséniste, il est foncièrement corrompu et esclave de son penchant à la corruption.

En soi, nous dit l'Eglise, ni l'amour de soi, ni la curiosité intellectuelle, ni les plaisirs corporels, ni l'amour des richesses ne sont un mal. Vous travaillez à vous faire un bon renom parmi les hommes ; vous recherchez la vérité ; vous luttez pour acquérir du bien-être et une honnête richesse : tous ces actes

sont convenables. Même si vous ne les faites pas sous l'influence de la grâce et pour un but surnaturel, ils ne sont pas mauvais. Pourquoi? Parce que l'objet en est bon, et qu'il répond au développement normal de votre activité.

En effet, l'univers qui vous entoure est fini sans doute, mais il est créé à l'image de Dieu, et c'est dans cet univers que votre activité doit s'exercer. Y travailler, y développer vos facultés, ce n'est donc pas nécessairement vous éloigner de Dieu, c'est au contraire vous exercer sur l'œuvre de Dieu, sur un intermédiaire que Dieu a placé entre vous et lui. Il n'est donc pas exact que la recherche des choses de la terre fixe votre activité dans le fini, au point de détourner nécessairement votre cœur de l'infini.

Sans doute, dans cette recherche, vous pourrez mettre une malice spéciale, quelque chose de contre nature. Si vous recherchez la vérité, les lois de l'histoire par exemple, c'est peut-être pour essayer de réussir par la ruse et l'hypocrisie ; si vous recherchez les richesses, c'est peut-être pour satisfaire le côté mauvais de vos penchants. Mais à moins d'y mettre ces intentions artificielles, de soi la poursuite de ces objets est bonne.

Sans doute encore, dit l'Eglise, nous sommes très faibles. Ces penchants que nous avons en nous tendent constamment à nous faire aller trop loin vers l'amour de nous-mêmes, l'amour de notre corps et l'amour des richesses.

Tout théologien, tout moraliste dira aussi que la

possession de la science peut devenir un danger moral : en ornant l'intelligence, elle aboutit à créer en nous un centre de richesses spirituelles dont nous sommes portés à nous enorgueillir et qui nous induit à nous substituer à Dieu. Mais de soi, il n'en reste pas moins que la science est bonne, que nous pouvons la rechercher et nous réjouir de l'avoir acquise.

Ainsi, en tout cela, l'homme est faible, il n'est pas foncièrement corrompu.

Et il n'est que faible : il n'est pas une épave sans force propre qui va où le vent la pousse. Contre l'entraînement de ces penchants, l'homme a la liberté de réagir.

Le Janséniste ne veut pas admettre cette doctrine. Oui, dit-il, l'objet de mes actes peut être bon ; mais je le corromps par la manière dont je le recherche. Car lorsque sans la grâce, je recherche les biens de la terre, ou la vérité elle-même, je tends vers la créature, je me détourne de mon but, qui est de tendre vers Dieu.

Or de cette concupiscence et des fautes qui s'en suivent, je suis responsable ; car cette concupiscence est la conséquence du péché originel. Et des conséquences de ce péché, je suis responsable à l'égal des conséquences de mes propres fautes personnelles.

Ainsi, après la chute, toutes nos actions, même les meilleures, sont viciées par l'intention que nous y mettons.

L'on voit les conséquences du système : pour

Jansénius, comme pour Luther, toutes les actions des infidèles sont des péchés. Honorer son père ou le tuer : chez un infidèle, ce sont deux péchés; payer ses dettes ou voler : deux péchés. Platon médite-t-il sur les grandeurs de l'Etre suprême : c'est un péché. Tout cela, en effet, est vicié par une intention, par une inclination mauvaise, tout cela part de l'amour du fini, de l'amour de la créature, de la concupiscence victorieuse; tout cela, par conséquent, nous ramène au fini, à la créature, à nous-mêmes, et nous éloigne de Dieu. Ce sont donc des actes viciés, quelque bons et excellents que d'ailleurs puissent en être les objets (1).

Voilà l'homme déchu. Dieu n'a qu'à le laisser faire : il s'acheminera ainsi vers l'éloignement final de Dieu, c'est-à-dire vers la damnation éternelle.

Mais à cet homme déchu, Dieu a envoyé un Sauveur : J.-C. est venu racheter l'humanité.

Dieu va donc retirer l'humanité de cet abîme de corruption. Toute l'humanité? Non.

De cette fange, Dieu veut retirer seulement un certain nombre d'entre nous. Ceux qu'il a choisis ainsi sont *prédestinés* à la vie éternelle.

Les autres restent prédestinés à la damnation éternelle, et cela à cause du seul péché originel : ils sont une pâte de damnation (2).

(1) Arnauld, *Œuvres*, t. XVII (*Seconde apologie pour Jansénius*), p. 303 et suiv., etc.

(2) *Augustinus*, t. III, l. III, ch. XX et XXI ; l. IX et X, en entier.

En quel sens est-il donc vrai de dire avec saint Paul « que Dieu veut sauver tous les hommes » ; que J.-C. est mort pour tous les hommes? Pour un Janséniste, ces mots, évidemment, ne peuvent se prendre au pied de la lettre : à tout le plus veulent-ils dire que Dieu veut sauver des hommes de toute nation et de toute condition. De même, les prières et la mort de J.-C. n'ont été que pour les prédestinés (1).

De là, ces Christs appelés Christs Jansénistes, avec des bras recourbés, qui semblent ne vouloir embrasser que le petit nombre des élus.

Je sais bien que sur ce dernier point aussi l'on a élevé des doutes : certains Jansénistes et des plus célèbres, a-t-on fait remarquer, ont eu des Christs avec des bras largement étendus. Mais ces Jansénistes sont surtout du XVIIe siècle. Pour qu'une idée philosophique ou religieuse pénètre dans l'art, il faut attendre au moins une ou deux générations. Ainsi à la première époque des catacombes, l'art de ces cimetières chrétiens a-t-il encore plus d'un souvenir de l'époque précédente, c'est-à-dire plus d'un souvenir païen. Si je ne me trompe, c'est surtout au XVIIIe siècle que la doctrine janséniste pénétra l'art religieux. Ce qui est hors de doute, en tout cas, c'est qu'il a existé de ces Christs aux bras rapprochés ou

(1) *Augustinus*, t. III, l. III, ch. XXI (Paris, 1641, p. 166); Arnauld, *Œuvres*, t. XVIII (*Apologie pour les Saints Pères*, l. II et III), p. 72 et suiv.

même recourbés, que nous en avons tous vu et que la pose des bras en est caractéristique : l'on ne sent point là une manière particulière de vouloir représenter la douleur, l'affaissement du divin supplicié, mais le dessein arrêté de représenter une idée, une position intentionnelle que J.-C. aurait choisie sur la croix.

De là aussi des épitaphes comme celle-ci, que je lisais naguère dans le cimetière de Magny-les-Hameaux, près de Port-Royal-des-Champs, où sont enterrées les religieuses de la petite communauté janséniste de Sainte-Marthe :

« Ici repose dans l'attente de la résurrection glorieuse
MARIE-LOUISE GAZIER
en religion Sœur LOUISE
décédée le 26 avril 1889, à l'âge de 78 ans ».

Et au-dessous, ce passage :

« O Dieu, qui sauvez vos élus par une miséricorde toute gratuite, sauvez-moi, ô source de toute bonté ».

Il me semble bien que ces paroles sont tirées d'un office de l'Eglise, et nous trouvons là l'un des procédés favoris du Jansénisme (1); mais comme je le disais dans ma première Leçon, l'Eglise a toujours maintenu un point capital que le Jansénisme n'affirme que dans les mots : à savoir la responsabilité de l'homme. Pour le Jansénisme, c'est par un pur privilège que certains hommes sont prédestinés.

(1) Ainsi *Augustinus*, t. III (*De Gratia Christi Salvatoris*), l. II, ch. XVII-XXII.

La doctrine janséniste sur la grâce, et la liberté de l'homme régénéré par elle, est en harmonie avec sa doctrine sur la prédestination. A la tendance impérieuse qui l'entraîne vers la terre, Dieu substitue dans l'homme une tendance qui le fait aller invinciblement vers le ciel ; cette tendance bonne est le fruit d'une grâce médicinale, d'une délectation céleste, d'une grâce efficace à laquelle la volonté ne saurait résister.

Dès lors, à l'amour du fini succédera l'amour de l'infini, à la concupiscence victorieuse, une délectation céleste, également victorieuse (1). Cette grâce, du reste, Dieu peut çà et là l'accorder aux non-prédestinés. Mais à ceux-là, il ne donnera pas la grâce de la persévérance finale (2).

Ceux que Dieu attirera ainsi à lui iront inévitablement vers lui : toutes les grâces de Dieu doivent avoir leur effet : elles sont efficaces par elles-mêmes. Les autres hommes, ceux que Dieu abandonnera à eux-mêmes, resteront courbés vers eux-mêmes et vers la terre : la grâce leur manquera ou du moins les grâces qu'ils recevront seront insuffisantes pour pouvoir lutter contre la concupiscence : ils continueront de s'avancer dans la voie de l'amour de la terre.

---

(1) *Augustinus*, t. III, l. IV, en entier, surtout ch. VI et suiv.

(2) Arnauld, *Œuvres*, t. XIX (*Seconde lettre à un duc et pair*), p. 491.

La volonté de l'homme n'est donc pas une force libre en face de la concupiscence ou en face de la grâce. Au contraire, elle ressemble à une balance. Dans le plateau de gauche se trouve la concupiscence. Pour détourner de l'accomplissement d'une œuvre bonne, par exemple, de l'assistance à la messe, mettons que cette concupiscence soit présentement d'un poids de cinq kilogrammes. Pour que la volonté aille à droite, Dieu devra mettre dans l'autre plateau un poids plus fort, je veux dire une grâce plus énergique que l'entraînement au mal. Si cette grâce est simplement de trois kilogrammes, ce sera une grâce trop faible. *Dans d'autres circonstances*, cette grâce eût pu être suffisante; dans la circonstance présente, il est impossible qu'elle fasse pencher la volonté de son côté. C'est là une grâce inférieure, ne produisant qu'une délectation non victorieuse, une velléité, avec laquelle l'on n'accomplit jamais le précepte et l'on est incapable de l'accomplir.

Ces petites grâces font songer à l'effort d'un enfant s'essayant dans un gymnase à soulever les puissantes haltères avec lesquelles s'exercent les athlètes.

Cette notion de la grâce suffisante nous donne la clef de mainte locution et de mainte explication janséniste. Elle nous fait comprendre, par exemple, comment les Jansénistes pouvaient dire qu'ils résistaient à la grâce. Oui, dans le moment où ils faisaient le mal ils avaient, d'ordinaire au moins, une grâce pour faire le bien ; oui, ils résistaient à cette

grâce. Oui encore, ils avaient le pouvoir de n'y pas résister.

Comment cela ? Parce que si la concupiscence victorieuse n'eût pas été là pour les entraîner, la grâce eût été la plus forte : elle les eût entraînés par une délectation en sens contraire, douce et victorieuse.

Enfin, toute cette doctrine était entourée et comme embaumée de locutions douces et harmonieuses destinées à la faire accepter : l'on parlait constamment de délectation, de persuasion suave, de pouvoir de faire le bien. Aux locutions farouches de Luther et de Calvin avait succédé une sorte de préciosité théologique.

Mais, en réalité, ou vous n'avez pas la grâce victorieuse et vous faites le mal ; ou vous l'avez et vous faites le bien. L'homme n'échappe à un courant irrésistible que pour être saisi par l'autre.

C'est irrésistiblement que par son penchant naturel il est porté vers la créature, et c'est irrésistiblement que par la grâce il est reporté vers le Créateur.

Tout découle très logiquement du principe posé par Jansénius : l'homme déchu est placé entre deux amours : l'amour du fini, autrement dit la délectation terrestre, qui l'entraîne vers la créature ; l'amour de l'infini, autrement dit la délectation céleste, qui l'entraîne vers le Créateur.

***

Puisque la grâce n'est pas donnée à tous les hommes il y a donc des préceptes qui nous sont imposés sans

que Dieu nous donne la grâce vraiment suffisante ou même sans qu'il nous donne aucune grâce pour les accomplir. C'est ce que dans maint endroit de l'*Augustinus* et des œuvres d'Arnauld, l'on trouve très explicitement affirmé (1).

D'abord la grâce peut manquer aux hommes pour connaître leur devoir. Or l'ignorance invincible de la loi naturelle n'excuse pas celui qui la viole. Cette ignorance est la conséquence du péché originel : conséquence d'un péché librement commis, elle ne saurait être une excuse valable.

La grâce peut manquer aussi pour faire le bien.

Au mois d'octobre 1650, un docteur de Sorbonne, Le Moine (2), avait fait paraître un ouvrage *sur le Don de la Prière*. Il y disait : « C'est par justice que « Dieu donne sa grâce, supposé qu'il commande « quelque chose qui ne se puisse pas faire sans « grâce » (3).

---

(1) Par ex. *Augustinus*, t. III, l. III, ch. V. — Voir aussi les références suivantes.

(2) Sur lui, voir Hermant, *Mémoires* (éd. Gazier), t. I, 1905, p. 171.

(3) *De dono orandi sive de gratia ad orandum sufficiente* disputatio, auctore Alphonso Le Moyne, Doctore Sorbonico, et Regio Sacræ Theologiæ Professore (Parisiis, apud S. Cramoisy, MDCL).

« Sed inquies, nos alibi professos fuisse Deum bonum et justum impossibilia non potuisse præcipere. Ergo Deus ex justicia gratiam largitur.

Distinguo conseq. Ex hypothesi quod præcipiat aliquid quod sine gratia fieri nequit, concedo ». Nous prenons ce

Arnauld s'indigne de cette affirmation de bon sens : « Dieu soit loué, dit-il, qui a tiré de la bou-
« che de M. Le Moyne une si claire confession de
« son erreur... Jamais Pélage n'a combattu plus
« ouvertement la grâce de Jésus-Christ » (1).

Devant ces conséquences de sa théorie, Jansénius, il est vrai, s'arrête effrayé.

« Il semble répugner à la saine doctrine, dit-il,
« que, dans l'état présent, les hommes ne reçoivent
« de Dieu aucun secours par lequel ils aient simple-
« ment la possibilité de croire, de prier, d'aimer
« Dieu, alors que pourtant, s'ils négligent ou qu'ils
« méprisent ces préceptes, ils sont prévaricateurs.
« Car comment pourront-ils être jugés s'ils n'ont
« pas reçu le pouvoir d'accomplir la loi de Dieu quand
« même ils auraient le désir de le faire? Pourquoi
« nos avertissements, nos conseils, nos exhortations,
« nos commandements, nos menaces, l'imposition

---

texte dans Arnauld, t. XVIII, p. 722. L'ouvrage de Le Moyne en contient un assez grand nombre de semblables, par ex. p. 154 :

« At, inquies, secundum sensa nostra non imputatur homini peccatum, nisi ad implendum præceptum ei gratia conceditur... Ergo debita est gratia ».

A quoi Le Moyne répond :

« Ut trangressio præcepti credendi in Christum sit imputabilis ad culpam, necesse est ut homines vocentur ad fidem ».

Sur les discussions d'Arnauld avec Le Moyne, voir Arnauld, *Œuvres*, t. XVI, p. XXV et suiv.

(1) *Œuvres*, t. XVIII (*Apologie pour les Saints Pères*), p. 722.

« de peines, si à ceux qui n'agissent pas convena-
« blement, il n'est donné aucun secours qui leur
« permette de vouloir accomplir la « loi de Dieu et
« de l'accomplir en effet? »

« Je ne disconviens pas que ces enseignements ne
« soient très durs, et qu'ils ne soient rendus plus
« durs encore par la manière dont on a l'habitude
« de les présenter. Mais, dans cet ouvrage, je me suis
« moins proposé de donner mon avis sur la nature de
« la grâce divine que d'exposer ce qu'en a enseigné
« saint Augustin... C'est pourquoi aucune difficulté
« ne sera capable de m'effrayer ni de m'arrêter dans
« mon dessein. Augustin lui-même, et Dieu, je l'es-
« père, dont ce docte et saint prélat a défendu la
« cause, tireront la vérité des ténèbres; autant que
« le permet la nature d'une question si complexe,
« ils feront de chemins raboteux des routes faciles
« à parcourir » (1).

Et Jansénius énumère plusieurs catégories de personnes à qui la grâce manque : les aveuglés, les endurcis, les infidèles (2).

C'était le cas aussi, nous disent les Jansénistes, pour les Israélites sous l'ancienne Loi. Dans ce peuple, Dieu a simplement voulu montrer ce dont

(1) *Augustinus*, t. III (*De Gratia Christi Salvatoris*), l. III, ch. I (Paris, 1641, p. 102). — Voir aussi t. II : *De statu naturæ lapsæ*, l. IV, ch. XXVIII (Paris, 1641, p. 278-279).

(2) *Augustinus*, t. III, l. III, ch. XIII (p. 135 et suiv.). — Voir aussi Arnauld, *Œuvres*, t. XVI (*Première Apologie pour Jansénius*), p. 110 et suiv.

l'homme était capable avec des récompenses terrestres comme objectif.

Pourtant, la loi d'Israël venait de Dieu? Sans doute; mais cette Loi proposait des récompenses terrestres; elle s'adressait donc à l'homme charnel, c'est-à-dire à l'homme qui pèche en s'abaissant vers les choses sensibles. Ainsi, cet état ne donnait aux Israélites aucune grâce pour faire le bien : en leur imposant des préceptes, tout en leur laissant l'attrait du mal, il constituait pour eux plutôt un empêchement à aller vers Dieu.

Quelle était donc l'utilité de cet état? Il était surtout figuratif : il préparait l'avenir. Peu à peu, l'humanité s'habituait à penser à Dieu; ainsi se préparait la Loi de grâce. L'état de la loi ancienne entrait donc dans le plan général de Dieu. Mais aux Israélites eux-mêmes, Dieu, en leur donnant sa Loi, n'avait fait qu'un présent perfide; c'était un présent qui les rendait plus coupables; la loi indiquait la route à suivre, sans donner de secours pour la parcourir (1).

Si curieuse, ou pour mieux dire, si révoltante que soit cette idée, elle n'en était pas moins dans la logique du système : aussi était-elle une de celles qui tenaient le plus au cœur des Jansénistes. Quesnel la développera avec onction dans son fameux

(1) *Augustinus*, t. III, l. I, ch. XV.

Arnauld, *Œuvres*, t. XVII (*Seconde Apologie pour Jansénius*), p. 92 et suiv.

Feydeau, *Cathéchisme de la Grâce*, ch. III (*Œuvres* d'Arnauld, t. XVII, p. 842, questions 24-31).

ouvrage des *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* :

« Quelle différence, ô mon Dieu, entre l'alliance « judaïque et l'alliance chrétienne ! L'une et l'autre « a pour condition le renoncement au péché et l'ac- « complissement de votre loi ; mais là, vous l'exigez « du pécheur, en le laissant dans son impuissance ; « ici, vous lui donnez ce que vous lui commandez, « en le purifiant par votre grâce » (1).

Dans ses *Institutions liturgiques*, Dom Guéranger nous donne çà et là une strophe janséniste de Santeul, qui, avec des nuances, se promena dans un grand nombre de bréviaires français du XVIIIe siècle :

« Gravée sur la pierre, la loi ancienne donnait des préceptes sans la force pour les accomplir ; écrite dans les cœurs, la loi nouvelle nous donne la force d'exécuter tout ce qu'elle commande (2) ».

Enfin, la grâce peut manquer aux justes eux-mêmes (3).

---

(1) Proposition 6e condamnée par la Bulle *Unigenitus*. Elle se trouve dans le t. III (*Le Nouveau Testament en françois avec des réflexions morales*), éd. de 1693, p. 412 (sur l'Epître de saint Paul aux Romains, ch. XI, v. 27).

(2) Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris, Palmé, 1880, 2e éd.), t. II, 75.

Insculpta saxo, lex vetus
Præcepta, non vires dabat ;
Inscripta cordi lex nova
Quidquid jubet dat exequi

Voir aussi t. II, 278, 330, 355, etc.

(3) *Augustinus*, t. III, liv. III, c. XIII (p. 135), et suiv. Arnauld, *Œuvres*, t. XVII (*Seconde Apologie pour Jansé-*

Le 31 janvier 1655, un prêtre de Saint-Sulpice refuse l'absolution au duc de Liancourt à cause de ses opinions et de ses attaches jansénistes (1). A cette occasion, Arnauld écrit deux lettres devenues célèbres, la première au duc de Liancourt, la seconde au duc de Luynes. Dans cette seconde lettre, il en arrive à dire : « La grâce, sans laquelle « on ne peut rien, a manqué à saint Pierre dans sa « chute » (2).

Le 31 janvier suivant (1656), la Sorbonne censurait cette proposition d'Arnauld (3) et l'affaire avait un grand retentissement. C'est elle qui donna naissance aux *Provinciales* (4).

Il en faut dire autant de la grâce et de la prière.

En 1650, un docteur de Sorbonne, Matthieu Feydeau, composait sous forme de catéchisme un précis de la doctrine janséniste : il avait fait ce petit ou-

---

nius), p. 279-285 ; t. XVIII (*Apologie pour les Saints Pères*), p. 622 et suiv.

(1) G. Hermant, *Mémoires* (éd. Gazier, t. II, 1905), p. 624, 707.

(2) *Œuvres*, t. XIX, p. 527-534.

P. 534 : « [L'Evangile] nous montre un juste dans la personne de saint Pierre, à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué dans une occasion où l'on ne peut pas dire qu'il n'ait point péché ». Voir aussi t. XIX, p. 631 et suiv.

(3) Arnauld, *Œuvres*, t. XX, p. 159 et suiv., 345 et suiv. ; t. XLIII, p. 66.

(4) *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Utrecht, 1740), p. 277-278.

vrage à la sollicitation de Caumartin, évêque d'Amiens (1).

Dans ce *catéchisme*, l'on voit à chaque page que sans doute la grâce est nécessaire, mais qu'elle n'est pas donnée à tous les hommes.

Du moins, objecte-t-on, la grâce de prier doit être accordée à tous : ainsi celui qui sera privé de grâces ultérieures sera inexcusable, puisqu'il aura pu les demander.

« Non, répond Feydeau : puisque tous les hommes « ne reçoivent pas la grâce de croire, ils ne reçoi- « vent pas non plus la grâce de prier ; car, comme « dit saint Paul : « Comment invoqueront-ils celui « en qui ils n'ont pas cru ». Et quant à ceux qui « croient, tous ne priant pas, il s'en suit qu'ils n'ont « pas la grâce de J.-C. pour prier, puisque son « propre effet est de nous faire prier ».

Du commencement à la fin, ce catéchisme est, du reste, d'une dureté révoltante.

De là, paraît-il, une manière très janséniste, mais très peu catholique de se confesser : « Mon père, la grâce m'a manqué cinq fois pour prier Dieu, pour aimer mon prochain... ».

---

(1) Matthieu Feydeau, *Cathéchisme ou éclaircissement sur la matière de la Grâce ;* dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XVII, p. 843 (Ch. IV, question 35). Sur ce catéchisme, voir t. XVI, p. XX.

Sur ce point capital de la grâce de la prière, voir aussi Arnauld, *Œuvres*, t. XVIII (*Apologie pour les Saints Pères*), en particulier p. 608, 847 et suiv.

Comme on le voit, l'homme n'a donc plus la liberté. Sans doute, dans les profondeurs de notre nature, nous avons encore le pouvoir de faire le bien ; de nous tourner vers Dieu. Jansénius et Arnauld échelonnent, étiquètent pour ainsi en nous toute une série de pouvoirs d'agir, pouvoirs superposés, et plus ou moins prochains de l'action elle-même (1) ; mais tous ces pouvoirs ressemblent à des soldats de théâtre : en réalité, pour les Jansénistes, notre liberté est enchaînée, ou pour mieux dire, elle est atrophiée. Ainsi des jambes de dix ans peuvent porter un organisme du même âge ; à l'âge de trente ans, elles seraient une difformité et incapables d'être utiles.

Si le Jansénisme eût connu notre hypothèse de l'Evolution, il aurait appelé la liberté de faire le bien un organe rudimentaire ou atrophié : elle est en nous un vestige d'une condition antérieure.

Et çà et là, les Jansénistes emploient des images plus fortes encore : Nous ressemblons « à un homme dont les deux jambes seraient brisées, et qui serait gisant à terre » (2).

---

(1) *Augustinus*, t. III, liv. III, c. XV, p. 143 : « Observandum est in primis, in rebus ad vitam bonam seu pietatem spectantibus, multipliciter hominem dici posse aliquid ».

Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, p. 155-156. Voir aussi, ci-dessus, p. 142.

(2) *Augustinus*, t. III, l. III, c. II et III, p. 105 et suiv., et p. 479 (*Parallelum errorum Massiliensium et opinionis quorumdam recentiorum*) : « [Gratia sufficiens] non magis ad ea [opera bona] perficienda in ista virium infirmitate accom-

Dès lors, vous voyez sans peine la source des éternelles discussions entre les Jansénistes et leurs adversaires au sujet de l'accord de la grâce et de la liberté.

« Vous niez la liberté », leur disait-on. — « Non, répondaient-ils, nous disons que dans les choses ordinaires de la vie, l'homme peut encore se décider par lui-même ; par exemple, il peut aller à droite ou à gauche, acheter une maison au lieu d'un champ, se marier ou ne pas le faire ».

Les adversaires insistent :

« Cette liberté est illusoire ; que l'on aille à droite ou à gauche, que l'on achète une maison ou un champ, vous dites que tout est mal à cause de l'intention inférieure que nous mettons dans ces actions ». — « Il est vrai, répondent les Jansénistes, mais en plus nous avons la liberté de faire le bien ».

« Non, puisque, d'après vous, cette liberté a été grièvement blessée et complètement atrophiée ». — « Sans doute, mais elle sera guérie par la grâce de Dieu ».

« Cette guérison ne sera plus la liberté, puisque par elle Dieu nous contraint à faire le bien. Votre liberté n'est qu'un éternel ballottement de la volonté, tiraillée par deux forces contraires et également impérieuses. Votre acte humain est encore un acte vivant : ce n'est plus un acte libre ». — « Mais,

---

modata est, ac si homini fractis viribus prostrato baculum dares, quo rectus graderetur ».

répliquent les jansénistes, la liberté peut subsister avec la nécessité inévitable d'agir. Pour que nous restions libres et responsables, il suffit que Dieu ne nous contraigne pas par la force. Or, de fait, il se borne à nous amener à l'action, victorieusement et invinciblement ».

« Contrainte sur le corps ou contrainte sur l'âme, disent les adversaires, c'est toujours une contrainte. Vous êtes des Calvinistes ». — « Et vous, vous êtes des Pélagiens, des rationalistes ».

Arrivés là, les Jansénistes ont à leur disposition deux ou trois réponses, qu'ils emploient d'autant plus volontiers qu'elles sont plus mystérieuses.

La première, c'est que tous nos actes sont des conséquences de la corruption originelle : si ces actes sont mauvais, c'est donc à cause d'une perturbation première ; c'est parce que l'humanité, dans son chef, les a librement rendus mauvais.

La seconde, c'est de répéter le mot de saint Paul : « O profondeur de la sagesse de Dieu ! » et d'accuser leurs adversaires d'être des rationalistes. Dans tout son ouvrage, Jansénius ne cesse de revenir sur ces théologiens scolastiques qui veulent s'inspirer de la philosophie plutôt que de la Révélation (1).

Et leur dernière réponse, c'est de rappeler leurs adversaires au respect de saint Augustin (2).

---

(1) Par ex. *Augustinus*, t. II, *De statu naturæ puræ ; præfatio ;* l. I, c. VI (p. 287, 301).

(2) Par ex. *Augustinus*, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, Epilogue (p. 286).

Et les discussions ont ainsi continué, fastidieuses et interminables, dans de longues séries de volumes, pendant plus d'un siècle et demi.

Mêmes discussions subtiles sur les ressemblances ou les différences entre le Jansénisme et le Protestantisme.

Catholiques et Protestants travaillent également à montrer aux Jansénistes combien leur doctrine ressemble à celle de Luther et de Calvin. C'est avec indignation que les Jansénistes repoussent cette assimilation. Mais ici encore leurs distinctions sont souvent d'une subtilité si ingénieuse que çà et là l'on en arrive à se demander s'ils sont complètement de bonne foi (1).

Sans doute, ils n'ont pas adopté toutes les affirmations de Luther et de Calvin. A l'encontre de Luther, ils admettent que dans l'état d'innocence, l'homme était libre; contre Luther et Calvin, ils n'admettent pas de prédestination à l'enfer pour ce premier état.

Même pour l'état présent de l'humanité, aux affirmations farouches et cassantes de Luther et de Calvin sur la prédestination au ciel ou à l'enfer, à la théorie de la justification par la foi, les Jansénistes substituent des théories plus nuancées. Au lieu de la prédestination au péché, ils se bornent à parler de la prédestination à la peine. Calvin dit que Dieu

(1) Par ex. Arnauld, *Œuvres*, t. XVII (*Seconde Apologie pour Jansénius*), p. 146-147.

n'accorde sa grâce qu'aux prédestinés : les Jansénistes admettent qu'il peut la donner à ceux qui ne le sont pas. Puis, de nom, ils maintiennent le libre arbitre. Enfin comme ils disent que la grâce de Dieu guérit vraiment l'homme, ils gardent la nécessité des bonnes œuvres pour le salut (1).

Mais, sur les points essentiels et vraiment pratiques, que de ressemblances !

Même doctrine sur l'état primitif de l'humanité, qui pour les uns comme pour les autres était dû à l'homme et n'avait rien de surnaturel.

Même doctrine sur le péché originel et ses conséquences : l'ignorance qui n'excuse pas du péché ; — la corruption totale de l'homme et la perte de la liberté, soit pour le bien quand nous n'avons pas la grâce, soit pour le mal, quand Dieu nous la donne ; même doctrine sur la prédestination, qui cesse d'être universelle pour devenir l'apanage de quelques privilégiés (2).

---

(1) *Augustinus*, t. III, l. VIII, c. XXI, p. 375-377 ; lib. IX, c. III (p. 383) ; Arnauld, *Œuvres*, t. XIX (*Seconde lettre à un duc et pair*), p. 487-494 ; 534-544.

(2) Voir à ce sujet une lettre de Jansénius à Saint-Cyran sur la doctrine du synode de Dordrecht. *La naissance du Janssénisme découverte...* par le sieur de Préville [Pinthereau, S. J.], à Louvain, 1654 ; lettre 12me, 1620, p. 24.

Voir surtout, dans le même ouvrage, p. 310-333, de longs extraits d'un curieux discours qu'un pasteur protestant, Ottius, fit imprimer, à Zurich, en 1653. Ottius y montre la parenté qui existe entre la doctrine janséniste et celle du synode de Dordrecht.

Pour les Protestants, la véritable Eglise avait disparu dès les premiers siècles, par conséquent depuis dix siècles au moins; pour les Jansénistes, c'était depuis cinq cents ans seulement (1). Dans ces dates, je trouve un symbole de l'ensemble des deux doctrines :

Le Jansénisme est un demi-Protestantisme.

*
* *

Voilà, en résumé, la doctrine janséniste sur la grâce, et cet exposé nous a censément donné en même temps toutes les preuves du système.

En effet, comme on a pu déjà s'en rendre compte, Jansénius et ses adeptes ne tirent rien de la philosophie : ils ont horreur de toute cette sagesse humaine, de cette sagesse païenne où la scolastique s'est si

---

(1) Voir à ce sujet une conversation entre saint Vincent de Paul et Saint-Cyran dans Abelly, *Vie de saint Vincent de Paul* (1664, édition princeps), t. I, liv. II, c. XII, p. 412.

Tous les autres historiens de saint Vincent de Paul ont reproduit cette conversation : Maynard, *Saint Vincent de Paul, sa vie, son temps* (1860), t. II, 240 ; Bougaud, *Histoire de saint Vincent de Paul* (1898), t. I, p. 204. C'est aussi d'Abelly que s'inspire le P. Rapin, *Histoire du Jansénisme*, éditée par Domenech (1861), p. 322.

Dans une lettre à M. d'Horgny, saint Vincent de Paul lui-même parle de ces cinq cents ans (*Lettres de saint Vincent de Paul ;* Paris, 1882, in-8° ; t. I, p. 256 ; 10 sept. 1648).

Du reste, la même pensée perce plus ou moins chez la plupart des Jansénistes : l'on peut se rappeler en particulier que dans l'*Augustinus*, Jansénius parle constamment de la déviation que les théologiens scolastiques auraient fait subir à la doctrine de l'Eglise.

lamentablement égarée (1). Si, de loin, ils subissent l'influence du manichéisme et du platonicisme, ce n'est qu'au travers de saint Augustin. Les preuves de Jansénius, ce sont uniquement les textes de l'Ecriture-Sainte et de la Tradition : textes de l'ancien Testament, textes de saint Paul, et par-dessus tout, textes de saint Augustin.

Du reste, malgré que nous en ayons, c'est toujours au travers d'une philosophie, c'est-à-dire avec des yeux humains, que nous apercevons les vérités révélées ; aussi, ces textes, Jansénius les voit à sa manière ; il les interprète par les données que lui fournissent la conscience et l'expérience, par la manière dont il se voit, lui-même et ses semblables. Mais cette manière, il la croit juste, il la croit même la seule

(1) Jansénius attaque la philosophie. En ce sens Quesnel ira plus loin encore : « La volonté qui n'est pas prévenue par la grâce n'a de lumières que pour s'égarer, d'ardeur que pour se précipiter, de force que pour se blesser. » (39e proposition condamnée par la bulle *Unigenitus*).

Faut-il donc dire que les Jansénistes doutaient de la valeur de notre raison et qu'ils étaient des sceptiques ? Non ; s'ils rabaissaient la raison, c'était en tant que mal influencée par la volonté : sous l'empire de la concupiscence victorieuse, la raison de l'homme déchu est viciée, faussée, elle tend à des conclusions orgueilleuses, elle veut se substituer à Dieu.

Mais, par elle-même, la raison est juste et droite ; si elle est faussée, c'est par la volonté. Au rebours de Kant, les Jansénistes auraient confiance dans la *raison théorique*, mais ils suspectent la *raison pratique*. Lavigerie, *Exposé des erreurs doctrinales du Jansénisme*, Paris, 1860, p. 51 et suiv., n'est pas assez précis sur ce point. Tout son opuscule est, du reste, assez superficiel.

juste, la seule en harmonie avec le dogme; disons mieux, il la croit fournie et imposée par le dogme lui-même.

A un tel système, il est évident qu'il est plus particulièrement nécessaire d'être appuyé sur l'autorité de l'Eglise. En effet, d'abord il nous enseigne des points très difficiles à admettre, ou pour mieux dire des points qui nous paraissent révoltants : bon plaisir absolu de Dieu quand il nous condamne ou qu'il nous sauve, absence de liberté dans l'homme; puis, pour faire admettre cet enseignement, il ne s'appuie que sur la vérité révélée, sur l'Ecriture et sur la Tradition.

Si l'Eglise nous commandait de croire une telle doctrine, peut-être pourrions-nous penser (je dis : *peut-être*, car, à mon avis, je parle ici d'une hypothèse irréalisable), peut-être, dis-je, pourrions-nous penser que ces points qui pour nous sont révoltants ne nous paraissent tels qu'à cause de la faiblesse de notre raison. En tout cas, il serait nécessaire que l'autorité de l'Eglise se présentât alors avec tous les signes de l'infaillibilité, afin que l'on vît clairement qu'elle parlerait au nom de Dieu.

Or, c'est le contraire qui a eu lieu. Bien loin d'approuver la doctrine janséniste, l'Eglise n'a cessé de la condamner.

C'est ce que nous allons voir dans la dernière partie de cette Leçon.

*
* *

C'est donc en 1640, comme on l'a vu, que parut à Louvain l'*Augustinus*, où les doctrines jansénistes étaient codifiées.

Aussitôt, il se produisit un grand tumulte autour de cet ouvrage (1).

Plusieurs théologiens, en particulier chez les Jésuites, l'attaquèrent avec vigueur (2), tandis que d'autres, et tout particulièrement notre Arnauld, s'en constituaient les ardents défenseurs.

En 1642 et 1643, Isaac Habert, théologal du diocèse de Paris, prêcha plusieurs fois à Notre-Dame contre la doctrine de Jansénius (3).

Arnauld lui répondit par la *Première*, puis la

---

(1) Sur ce qui suit, voir surtout le *Journal de M. de Saint-Amour, docteur de Sorbonne, de ce qui s'est fait à Rome dans l'affaire des Cinq Propositions* 1662, (sur ce *Journal*, voir E. Griselle, *Les lacunes du Port-Royal de Sainte-Beuve;* dans *Etudes... des Pères de la Compagnie de Jésus*, 20 mai 1907, p. 528-538) et A. Gazier, *Mémoires de Godefroy Hermant*, t. I (1905), p. 443 et suiv.

(2) *Theses theologicæ de Gratia... in quibus doctrina theologorum Societatis Jesu contra Corn. Jansenii Augustinum defenditur* (Louvain, mars 1641) (Parisiis, apud Carolum Chastellain, 1641). Arnauld les nomme « des thèses scandaleuses » : les jésuites y ont défiguré la doctrine de Jansénius. *Œuvres*, t. XVII (*Seconde Apologie pour Jansénius*), p. 213.

(3) Arnauld, *Œuvres*, t. XVI, p. XI et suiv. (*Préface historique et critique*), p. 41 et suiv.

Seconde Apologie pour Jansénius (1). Il y mêlait habilement les attaques personnelles aux discussions théologiques :

« On sait assez, dit-il, que ce n'a pas été le Dieu « immortel, mais un homme mortel qui lui a inspiré « en l'âme, de prêcher ces vérités prétendues » (2).

Habert, en effet, disaient les mauvaises langues, avait senti germer dans son âme une ardente vocation pour l'épiscopat, et l'*homme mortel* dont parle Arnauld, c'était Richelieu : en 1645, Mazarin appelait Habert à diriger le diocèse de Vabres (3).

Les condamnations officielles suivirent de près les attaques privées.

Un décret de l'Inquisition, du 4 mars 1641, puis une bulle d'Urbain VIII, du 6 mars 1642 (4), prohibèrent le livre de Jansénius.

Pour ne pas soulever des controverses irritantes, ces prohibitions, il est vrai, s'étendaient à des ouvrages de jésuites sur la grâce : elles s'appuyaient sur les précédents décrets pontificaux défendant de

---

(1) *Œuvres*, t. XVI et XVII.

(2) *Ibid.*, t. XVII, p. 16. Voir aussi p. 20.

(3) *Gallia Christiana* (*Vabrenses episcopi*) ; Gams, *Series episcoporum*, p. 647 (sacré à Paris le 17 déc. 1645).

(4) Arnauld, *Œuvres*, t. XVI, p. I-X, t. XXVI, p. XXXVI.

Les historiens assignent différentes dates à cette bulle : 6 mars 1641 ; 19 juin, 28 juin 1643. Elle était datée du 6 mars 1641 parce que, selon le style des bulles, l'année commence le 25 mars. Elle est donc bien du 6 mars 1642. Elle fut publiée à Rome le 19 juin 1643 (A. Gazier, *Mémoires de Godefroy Hermant*, t. I, 1905, p. 302).

rien publier sur cette question, si brûlante à cette époque (1).

Mais bientôt la Sorbonne, les assemblées du Clergé de France, les Congrégations romaines et les Papes eux-mêmes condamnèrent explicitement la doctrine janséniste.

Le 1er juillet 1649, Nicolas Cornet, syndic de la Faculté de théologie, soumit au jugement de cette Faculté sept Propositions, qu'il donnait comme la quintessence de l'*Augustinus* (2). Le 2 août suivant, le parti d'Arnauld parvient à empêcher la Sorbonne d'aller plus avant. Aussi, bientôt Cornet et les siens songent à porter l'affaire à Rome.

En 1650, une lettre écrite par Habert (3), et signée de quatre-vingt-cinq évêques français, défère à Rome les cinq premières des sept propositions que Cornet avait soumises au jugement de la Sorbonne.

Enfin, le 31 mai 1653, Innocent X publia une *Constitution*, qui condamnait les cinq propositions qu'on lui avait déférées.

---

(1) Voir la prochaine Leçon.

(2) Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, p. 1 et suiv. (*Considérations sur l'entreprise faite par maître Nicolas Cornet...*).

(3) *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du Clergé de France depuis l'an 1650 jusqu'à présent*, t. IV (1770, in-fol.), pièces justificatives, p. 39; Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, p. 72-73. Sans date. — Voir la *Préface historique et critique*, t. XIX, p. IX.

Saint-Amour (*Journal*, p. 48) dit qu'étant arrivé à Rome vers la fin du mois de novembre 1650, il trouva des lettres de Paris qui l'informaient de cette démarche d'Habert.

1re. — « Il y a quelques commandements qu'il est « impossible aux justes d'accomplir, bien qu'ils le « veuillent et qu'ils s'efforcent de le faire : les forces « dont ils disposent alors sont insuffisantes et il « leur manque aussi la grâce par laquelle ces com- « mandements seraient rendus possibles ».

2me. — « Dans l'état de nature déchue, on ne ré- « siste jamais à la grâce intérieure ».

3me. — « Pour mériter et démériter, dans l'état « de nature déchue, il n'est pas nécessaire que « l'homme ait la liberté intérieure : il suffit qu'il soit « exempt de contrainte extérieure ».

4me. — « Les Semi-Pélagiens admettaient la né- « cessité d'une grâce intérieure et prévenante pour « chaque action en particulier, même pour l'acte de « foi initial ; mais ils étaient hérétiques en ce qu'ils « prétendaient que cette grâce était telle que la vo- « lonté de l'homme avait le pouvoir d'y résister ou « d'y obéir ».

D'où en termes plus succincts, et qui pour nous seraient plus clairs, l'on pourrait ainsi résumer cette proposition :

« C'est renouveler l'hérésie semi-pélagienne de « prétendre que la volonté de l'homme ait le pou- « voir de résister à la grâce intérieure ou d'y obéir.

5me. — « C'est une erreur des Semi-Pélagiens de « dire que J.-C. est mort ou qu'il a répandu son « sang pour tous les hommes sans exception » (1).

(1) Comme on peut aisément s'en rendre compte, ces

Le 28 mars suivant, l'Assemblée du Clergé de France décidait d'écrire deux lettres dans le sens de la *Constitution* d'Innocent X, l'une au pape, l'autre à tous les prélats de France (1).

La Constitution d'Innocent X, il est vrai, parlait peu de Jansénius ; elle s'occupait surtout de la doctrine contenue dans les cinq propositions. Mais bientôt vinrent des brefs et des bulles pontificales affirmant que ces cinq Propositions étaient de Jansénius, et ordonnant de les rejeter dans le sens de leur auteur (2).

*
* *

« Depuis lors, toute l'hérésie du Jansénisme a « consisté, dit Nicole, dans ce mot mystérieux de « *sens de Jansénius*, qui est je ne sais quoi d'inex- « plicable. C'est comme une quintessence d'hérésie « dont le secret n'est su que des jésuites. C'est un

---

cinq propositions ont été développées plus haut, dans l'exposé de la théorie janséniste de la grâce.

(1) *Collection des procès-verbaux* (ouvr. cité), t. IV, 1770, pièces justif., p. 49-54. On les trouve aussi dans Marandé, *Inconvéniens d'estat procédans du Jansénisme* (1654, in-4°), 405-418.

Voir aussi Hermant, *Mémoires* (éd. Gazier), t. II, 1905, p. 470 et suiv.

(2) Il y eut notamment le bref du 29 septembre 1654 et la bulle *Ad Sanctam B. Petri Sedem*, d'Alexandre VII (16 oct. 1656) ; elle condamnait les cinq propositions « in sensu a Cornelio Jansenio intento », *Collection des procès-verbaux* (ouvr. cité), t. IV, 1770, pièces justif., p. 55 (Bref du 29 sept. 1654); *Bullarium Romanum* (1742), t. VI, 46-48 (Bulle du 16 oct. 1656).

« certain venin caché qui n'est bien connu que de « ces Pères, quoique, selon eux, il soit nécessaire à « tout le monde pour être catholique de le rejeter, « même sans le connaître » (1).

Pour nous autres, profanes, cela veut dire qu'à cette date s'arrête la partie intéressante dans l'histoire des doctrines du Jansénisme sur la grâce (2).

Sur ce terrain, le Jansénisme, à partir de 1653, ne fit que se traîner péniblement.

Jusque-là, la doctrine a été exposée dans toute sa rigueur ; rien ou à peu près n'a été déguisé de son côté âpre et redoutable.

On y dit nettement :
J.-C. n'est pas mort pour tous les hommes.
La grâce n'est pas donnée à tous les hommes (3).

Après 1653, l'on constate deux préoccupations nouvelles : assez fastidieuses l'une et l'autre.

La première, c'est d'atténuer la doctrine janséniste (4), et de lui trouver des alliés chez les catho-

---

(1) Nicole, *Troisième Imaginaire* (15 avril 1664), (*Les Imaginaires*, Liége, 1667, in-12, t. I, p. 97-98).

(2) Je ne parle pas de la Morale janséniste, dont il sera question plus tard.

(3) Ainsi, par ex., *Première Apologie pour Jansénius*, Arnauld, *Œuvres*, t. XVI, p. 110 et suiv., 318-320.

Voir d'autres références dans Fuzet, *Les Jansénistes du XVIIe siècle* (1876), p. 286 et suiv.

(4) Les Jansénistes eux-mêmes le reconnaissent :

Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, *Préface historique et critique*, p. XVII-XIX.

Il y aurait une étude fort curieuse à faire sur les

liques, en particulier chez les Théologiens thomistes (1).

La seconde préoccupation, c'est de maintenir la fameuse distinction du *Droit* et du *Fait*.

Innocent X a condamné cinq propositions.

Très bien, disent les Jansénistes : ces propositions, nous les condamnons, et cela avec d'autant moins de peine que nous les avons toujours condamnées. Voilà la question de *droit*.

Mais, en *fait*, ces cinq propositions ne sont pas dans Jansénius ; les lui attribuer vient d'une invention calomnieuse des Jésuites. Comment s'y est-on pris pour les fabriquer ? C'est très simple. Paul V avait fait un projet de bulle pour condamner Molina.

Le projet ne parut pas.

En 1649, Nicolas Cornet, l'âme damnée des Jésuites, prit la contre-partie des propositions condamnées dans Molina par Paul V : il forgea ainsi cinq propositions à double sens, un sens protestant, et un sens orthodoxe. Grâce à leur sens hérétique, les propositions furent condamnées, mais Cornet et les Jésuites parvinrent à faire condamner ces propositions dans le sens de Jansénius, qui, lui,

---

Variations d'Arnauld. J'ai craint que ce ne fût un sujet trop technique pour des Leçons publiques, et, du reste, le temps m'était mesuré.

J'espère pouvoir quelque jour traiter ce sujet avec plus d'ampleur.

(1) Voir la prochaine Leçon.

pourtant, n'avait jamais admis ce sens hérétique, et qui n'avait défendu que la grâce efficace dans un sens très catholique. Par ce procédé, les Jésuites voulurent rendre ridicule et odieuse la doctrine de la grâce efficace, au nom de laquelle ils avaient été condammés en 1607 (1).

C'était une vengeance à la fois habile et terrible. « Le Jansénisme n'a donc jamais existé : c'est une invention des Jésuites ».

Voici à ce sujet une page de l'éditeur des œuvres d'Arnauld (2) :

« Personne n'ignore que les Jésuites sont les pre-
« miers, et proprement les seuls auteurs de tous les
« troubles que l'affaire du Jansénisme a causés dans
« l'Eglise, et qu'ils ne l'ont suscitée qu'afin de s'en
« servir pour l'exécution du double dessein qu'ils
« avaient de dominer seuls dans l'Eglise, et d'y faire
« canoniser le nouveau corps de Religion de leur
« Société, à la place de l'ancienne Doctrine.

---

(1) Voir, entre autres, l'écrit « à trois colonnes », présenté à Innocent X le 19 mai 1653, par Lalane, Des Mares, Saint-Amour, Manestier et Angran (*Beatissimo Patri Innocentio Papæ X. — Brevissima quinque propositionum in varios sensus distinctio, apertaque de iis tum Calvinistarum ac Lutheranorum, tum Pelagianorum ac Molinistarum, tum Sancti Augustini ejusque discipulorum sententia.* Opuscule de 11 pages in-4°). On le trouve aussi dans le *Journal* de Saint-Amour, p. 453, 469-478. Sur cette question, l'on peut voir aussi Germain (pseudonyme d'Arnauld et Quesnel), *Tradition de l'Eglise romaine sur la Grâce* (Cologne, 1687-1690), t. III, ch. IV, p. 58-67.

(2) *Œuvres*, t. XXIV, p. 129-130.

« Mais plus un plan de cette nature était hardi, « plus il était nécessaire d'employer dans son exécu- « tion des voies obliques et indirectes... Ils imagi- « nèrent le stratagème de fabriquer cinq proposi- « tions subtiles, obscures et équivoques, et qui, quoi « qu'elles ne présentassent, dans leur sens propre et « naturel, que les erreurs des derniers hérétiques, « condamnées dans le Concile de Trente, étaient « néanmoins susceptibles d'un bon sens, qui n'expri- « mait que l'ancienne Doctrine de l'Eglise, opposée « à leur nouveau système... ».

Sur la question de *fait*, concluaient les Jansénistes, nous ne pouvons donc donner notre assentiment intérieur : l'on ne peut nous imposer qu'un *silence respectueux*, c'est-à-dire l'obligation de nous taire, notamment en public, sur tout ce qui regarde le *fait* de la doctrine de Jansénius.

Et sur cette question du *droit* et du *fait*, les discussions se continuèrent, monotones et fastidieuses, jusqu'à la Révolution française, ou même, peut-on dire, jusqu'au Concile du Vatican.

De la part de la Cour de Rome et des Assemblées du Clergé de France, ce fut une série de bulles à accepter, de formulaires à signer.

De la part des Jansénistes, ce fut une série de consultations, en particulier le fameux *Cas de Conscience* de 1701, où l'on montrait que l'on n'était pas obligé d'aller au delà du silence respectueux.

*
* *

« Le Jansénisme est une invention des Jésuites. Il a été imaginé par eux pour détruire l'impression fâcheuse produite par le livre de Molina ».

Pour faire toucher du doigt tout ce que cette maxime a d'outré, je me bornerai à cette remarque de Dom Thuilier, l'un de ceux qui ont écrit avec le plus de compétence sur ces matières. Il parle de Baius et de la bulle de 1567 qui a condamné son système :

« Tel est, dit-il, le système condamné, ce qui est « bien digne de remarque, vingt et un ans avant « que le jésuite Louis Molina rendît public son « livre de la *Concorde*, où il établit le système qu'on « appelle moliniste, système que lui-même donnait « comme nouveau ; vingt ans avant que Lessius, « autre jésuite, eût été censuré par les Universités « de Louvain et de Douai ; dix-neuf ans avant que « Jansénius vînt au monde et soixante-treize ans « avant que l'*Augustinus* de ce prélat sortît de des- « sous la presse, *ouvrage qui n'est, à proprement « parler, qu'un commentaire de ceux de Baius.* La « conséquence qui sort naturellement de ces diffé- « rents calculs et qui sautera aux yeux de tout « homme équitable, c'est que l'on ne peut dire, sans « choquer également le bon sens et la vérité, que « lorsque le pape et les évêques ont condamné la « doctrine de Baius et de Jansénius, ils ne l'ont fait

« que pour appuyer les opinions de Molina, et par « la sollicitation de ses partisans » (1).

Mais enfin les cinq Propositions condamnées par Innocent X sont-elles dans l'*Augustinus*?

A part la première, elles n'y sont pas contenues verbalement, c'est exact.

La première elle-même, nous dit Arnauld, s'y trouve bien, à la vérité, mais non pas dans le sens que Jansénius lui a donné. Son raisonnement vaut la peine d'être cité : il donne un spécimen de la manière dont un Janséniste savait se défendre :

« Première différence essentielle entre la Propo- « sition de M. Cornet (c'est la première des cinq propositions censurées par Innocent X), « et la « Proposition de M. d'Ypres.

« M. d'Ypres ne dit point qu'une telle chose est, « comme fait la proposition de M. Cornet ; mais seu- « lement qu'une telle chose est enseignée par saint « Augustin. Or, ces deux choses sont entièrement dif- « férentes. Car il n'y a personne qui n'avoue que ce « sont deux propositions différentes et très sépa- « rées... de dire, par exemple, touchant la Concep-

(1) Dom Thuillier, *Histoire de la constitution Unigenitus Dei Filius*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant et Mangenot), article *Baius* (par X. le Bachelet), col. 49). Cette citation ne se trouve pas, croyons-nous, dans la partie de cette histoire qu'a éditée le P. Ingold. A.-M. P. Ingold, *Rome et la France : la seconde phase du Jansénisme, fragment de l'histoire de la constitution Unigenitus* de D. Vincent Thuillier (les livres 7 à 13).

« tion de la sainte Vierge : *La Vierge a été conçue en* « *péché originel*; et dire simplement : *Il est constant,* « *selon la doctrine de saint Thomas, que la Vierge a* « *été conçue en péché originel...* »

« Dans la proposition de M. d'Ypres, il ne s'agit « que du fait, savoir si saint Augustin a enseigné « une telle chose ; et dans celle de M. Cornet il « s'agit du droit, savoir si une telle chose est véri- « table » (1).

Ainsi Jansénius et ses partisans se sont bornés à relater la doctrine de saint Augustin ; ils se sont bornés à rappeler un fait d'histoire : pourquoi donc leur attribuer des opinions qui ne sont pas les leurs? Un historien ne pourra-t-il donc raconter la mort de Jeanne d'Arc ou de Henri IV sans paraître approuver les auteurs de ces attentats?

Mais, en 1649, pour parler de cette même proposition, Arnauld avait un ton tout différent :

« Il ne faut que lire la première des propositions « qu'ils ont soumises à leur examen, pour connaître « que leur dessein est de fouler aux pieds l'autorité « du saint Docteur de la Grâce, puisqu'il n'y a point « de maxime plus fortement établie en tous ses « ouvrages, et plus liée à tous les principes de sa « doctrine que celle-là. Et c'est ce qu'ils n'ont pu « ignorer, puisqu'ils l'ont tirée presque mot à mot « d'un endroit du livre de M. l'évêque d'Ypres, où

(1) Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, p. 153 (*Réponse au P. Annat*) (année 1654).

« elle est justifiée par un si grand nombre de pas-
« sages très clairs et très évidents, tirés de saint Au-
« gustin, qu'il n'y a personne si opiniâtre qui le
« puisse contester. Et il n'y a peut-être, en tout le
« livre, aucune proposition si pleinement, si claire-
« ment et si invinciblement prouvée par la confor-
« mité de tous les écrits de ce grand Docteur de la
« Grâce » (1).

Et dans mille endroits de leurs œuvres, Jansénius et Arnauld nous disent que la doctrine de saint Augustin et la vraie doctrine, c'est tout un.

En sorte qu'à notre tour nous pouvons conclure :

Arnauld avait un caractère grand et énergique, soit. Par la noblesse de leurs sentiments, par la dignité de leur vie, beaucoup de Jansénistes provoquent notre étonnement et notre admiration ; c'est un autre point que je suis heureux d'affirmer.

En outre, les Jansénistes ont cru que les Jésuites étaient un fléau dans l'Eglise ; dans la Compagnie de Jésus, ils ont cru trouver de la ruse, de l'intrigue, de la duplicité : c'est un point que je n'ai pas le loisir de discuter.

Mais ce qui est certain, et c'est le point où j'en voulais venir, c'est qu'en combattant contre les Jésuites, les Jansénistes eurent vite fait de s'assimiler les procédés de ruse et de duplicité qu'ils prétendaient trouver en eux : toute cette longue his-

(1) *Œuvres*, t. XIX, p. 14-15 (*Considérations sur l'entreprise de maître Nicolas Cornet*).

toire du *droit* et du *fait* en est une preuve convaincante. Arnauld, qui, du reste, appartenait à une famille de robe, eût été au barreau l'avocat le plus retors de son siècle.

Aujourd'hui, qu'à part un petit cercle très fermé, ces questions ne passionnent plus, il n'est personne, je crois, qui, considérant la chose à un point de vue simplement historique, ne concède que les cinq fameuses Propositions reflètent bien la physionomie des opinions de Jansénius.

Du reste, conçoit-on vraiment que pendant près de deux siècles des hommes intelligents se soient battus pour faire admettre cette conclusion :

Le livre de Jansénius n'est pas ce que les Jésuites et la Papauté ont voulu croire. C'est un ouvrage orthodoxe. Les cinq propositions, soi-disant extraites de cet ouvrage, nous les condamnons ; pour ce qui est de condamner l'ouvrage lui-même, nous supplions Sa Sainteté de ne pas nous commander ce sacrifice au-dessus de nos forces.

Que quelquefois, par esprit de corps, une congrégation religieuse se groupe ainsi autour de l'un de ses membres, que la querelle d'un Franciscain, d'un Dominicain, d'un Jésuite ait pu être épousée par les grands ordres auxquels ils appartenaient, cela se comprend jusqu'à un certain point : cet amour un peu égoïste que nous avons pour notre personne, le religieux l'élargit et le reporte sur sa congrégation tout entière.

Admettons encore qu'au XVIIe siècle, quelques amis de Jansénius n'aient pas voulu le reconnaître comme hérétique. Etendons cette remarque à tout le monastère de Port-Royal, dont les religieuses avaient eu pour directeur Saint-Cyran, l'ami intime de Jansénius.

Mais en dehors de ces amis plus ou moins lointains, qu'ont donc eu tant d'hommes à se passionner pour l'évêque d'Ypres, et cela pendant deux siècles; tant de Français à prendre la défense d'un étranger qui dans son *Mars gallicus* avait témoigné une si forte haine contre notre nation ?

Ainsi qu'il arrive presque toujours dans les discussions, il est évident que, là encore, les meilleures raisons, les vraies raisons, étaient celles que l'on ne donnait pas.

Ce à quoi l'on tenait, ce n'était guère à l'honneur de Jansénius.

C'était à la doctrime même qu'Innocent X avait condamnée.

C'était peut-être plus encore à un ensemble de tendances :

Tendance contre les Jésuites ;

Tendance contre l'ultramontanisme et la cour de Rome ;

Tendance subtile à distinguer dans l'Eglise l'humain et le divin, et à réduire le divin à une quintessence impondérable.

Ce sont ces raisons qui ont éternisé les querelles doctrinales du Jansénisme.

Aussi, dans l'Histoire de l'Eglise, le Jansénisme a-t-il une physionomie unique :

« Depuis son origine, dit Joseph de Maistre, « l'Eglise n'a jamais eu d'hérésie aussi extraordi- « naire que le Jansénisme. Toutes, en naissant, se « sont séparées de l'Eglise universelle et se glori- « fiaient même de ne plus appartenir à une Eglise « dont elles rejetaient la doctrine comme erronée « sur quelques points. Le Jansénisme s'y est pris « autrement ; il nie d'être séparé; il a l'incroyable « prétention d'être de l'Eglise catholique malgré « l'Eglise catholique » (1).

***

Or, ici, il se pose une autre question que, de fait, les Jansénistes ont constamment agitée, question toujours très vivante, et par la solution de laquelle je veux terminer cette Leçon.

Cette question a trait à l'étendue du privilège de l'infaillibilité pontificale.

Pour nous éclairer sur l'étendue de ce privilège, nous avons désormais la définition dogmatique du Concile du Vatican :

Pour qu'un document ecclésiastique soit infaillible, il doit réunir quatre conditions :

C'est le Pape lui-même qui doit parler : voilà pour

(1) J. de Maistre, *De l'Eglise gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife*, l. I, ch. III (Lyon, 1844, p. 18).

l'auteur. Ce privilège est absolument incommunicable.

Le Pape doit y définir des questions touchant la foi et les mœurs : voilà pour l'objet.

Il doit s'adresser à l'Eglise universelle : voilà pour les auditeurs ou lecteurs.

Il doit imposer ce qu'il dit comme un objet de croyance : voilà pour la manière dont il doit s'exprimer.

La constitution d'Innocent X répond sans conteste à toutes les conditions requises par cette définition du Concile du Vatican.

C'est bien le Pape lui-même qui a parlé, en son nom et directement. Il traite de points concernant la foi et les mœurs ; il s'adresse à l'Eglise universelle ; et, enfin, il parle avec autorité : « Nous défendons à tous les fidèles chrétiens de l'un ou de l'autre sexe, de *croire*, d'enseigner, ou de prêcher touchant les dites propositions, autrement qu'il n'est contenu en notre présente déclaration et définition ».

Voilà pour la question de *droit*.

La bulle d'Innocent X parlait peu de Jansénius. Mais Alexandre VII précisa sur ce point le sens de la Constitution de son prédécesseur : il dit que les cinq propositions étaient contenues dans le livre de Jansénius, et il commanda de les rejeter dans le sens de leur auteur.

Dans l'affirmation de ce *fait* que les cinq propositions étaient contenues dans Jansénius, Innocent X,

Alexandre VII et leurs successeurs, étaient-ils également infaillibles?

Ou bien des formulaires du genre de ceux qu'ils demandaient de signer n'obligent-ils qu'à une déférence extérieure et respectueuse ?

Cette question a un double aspect : elle regarde celui qui parle, je veux dire le Pape; mais elle regarde aussi l'objet dont il parle, à savoir, dans le cas présent, le fait que les cinq propositions sont dans Jansénius.

En effet, l'on peut estimer le Pape infaillible et se demander encore s'il l'est quand il décide d'un *fait dogmatique* (1). Pourquoi cette hésitation? Parce que la révélation s'est terminée avec J.-C. et les apôtres, et que c'est cette révélation qui fournit la matière des définitions dogmatiques. Or comment faire entrer dans l'ensemble de cette doctrine des faits postérieurs, de plusieurs siècles, à J.-C. et aux apôtres?

Les Jansénistes envisageaient la question à ces deux points de vue, et ils voltigeaient volontiers de l'un à l'autre.

Le Pape, disaient-ils, n'est pas infaillible; il ne l'est pas sur la question *de fait*; il ne l'est pas même sur la question *de droit*. Et comme, pour toutes les

(1) C'est le nom que, depuis Fénelon, l'on donne aux faits qui sont liés à une doctrine ; les cinq propositions contiennent des erreurs doctrinales : voilà la doctrine. Ces cinq propositions sont contenues dans Jansénius : voilà le *fait dogmatique*.

condamnations qui les atteignaient, l'Eglise universelle se rangeait du côté du Pape, ils prétendirent que c'était seulement quand elle était réunie en Concile œcuménique que l'Eglise enseignante jouissait du privilège de l'infaillibilité.

L'on peut donc dire que pour ce qui est d'eux (1), la définition du Concile du Vatican a apporté ici un élément nouveau.

Toutefois, théologiens experts et madrés, les Jannistes ne manquaient pas de mettre en avant l'autre motif de récuser l'autorité du Pape et de l'Eglise sur la question de *fait*. Comment, disaient-ils, le fait que Jean Huss ou Jansénius ont eu telle ou telle idée peut-il faire partie de la révélation? Comment un tel fait peut-il être matière d'une définition dogmatique?

Ainsi posée, la question va au delà des arrière-pensées jansénistes contre la condamnation des cinq propositions. Elle déborde de beaucoup le Jansénisme, et la solution n'en est pas liée non plus à la définition du Concile du Vatican sur l'infaillibilité pontificale. Elle s'est posée assez souvent dans l'histoire de l'Eglise et elle court risque de se reposer encore.

Que faut-il donc penser de l'autorité du Pape et de l'Eglise sur les *faits dogmatiques?*

---

(1) L'on verra plus loin ce qu'il faut penser de l'attitude de Bossuet dans cette question (VIIIe Leçon).

Les théologiens s'accordent à faire ici une distinction fondée à la fois sur le rôle de l'Eglise et sur le bon sens. L'infaillibilité, disent-ils, s'étend à la condamnation d'un texte dans son sens ordinaire et normal ; elle ne s'étend pas à des sens tout subjectifs que l'auteur a pu avoir en vue.

La raison de cette distinction, c'est que l'Eglise est juge de la doctrine, et que cette doctrine s'énonce par des mots ; elle doit donc être capable de juger les mots, c'est-à-dire de décider si telle doctrine est comprise dans tel ouvrage.

Mais l'Eglise n'est pas juge des pensées intimes : elle ne juge que l'extérieur. Ce n'est qu'à Dieu que suivant une parole de l'Ecriture, il appartient « de sonder les cœurs et les reins » (1). Sur les raffinements avec lesquels un auteur a pu employer certaines expressions, l'Eglise peut donc se tromper.

Que par exemple, quelqu'un écrive : « L'homme n'a pas été créé par Dieu » ; le sens qui se présente aussitôt à l'esprit, c'est que cet auteur nie la création. Mais l'auteur peut avoir eu un sens à part, par exemple que d'un alcoolique naît un enfant qui l'est aussi, et que ce défaut ne vient pas de Dieu. C'est là ce que j'appelle un sens raffiné, subjectif, et dont l'Eglise, pour son enseignement général, n'a pas à s'occuper.

Or, par habileté ou de bonne foi, un auteur peut toujours en appeler à un sens particulier, à un sens

---

(1) Ps. VII, 10.

privé, qu'il aura attribué aux expressions dont il s'est servi. Nos grammairiens psychologues nous diront même que chaque auteur se fait plus ou moins sa langue : les mots, les expressions qu'il emploie ont toujours un sens quelque peu privé.

Arnauld, toujours retors, faisait déjà cette objection.

Le 12 avril 1664, son frère, Henri Arnauld, évêque d'Angers, avait écrit à Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, en faveur des religieuses de Port-Royal : on ne devait, disait Henri Arnauld, imposer à ces religieuses aucune obligation sur la question de *fait* (1).

Le 5 novembre suivant, Péréfixe avait répondu : « Quand il serait vrai et qu'on accorderait aux défenseurs de Jansénius que cet auteur aurait eu un sens catholique (car tout auteur peut se sauver ainsi), il faut néanmoins qu'ils tombent d'accord, que pourvu qu'il y ait un jugement donné selon les formes et les règles de l'Eglise, on doit y obéir, et que pour marque d'obéissance, les évêques peuvent exiger la souscription » (2).

Sur quoi, Arnauld ne manquait pas de remarquer : « Qu'il est impertinent de supposer, comme font quelques jésuites, que le fait de Jansénius est incontestable..., que lors même qu'on est d'accord que les paroles d'une proposition sont dans un livre, on

(1) Arnauld, *Œuvres*, t. XXIII, p. 428-440.
(2) Id., *Ibid*, t. XXIII, p. 448.

peut contester sur le sens que l'auteur a voulu renfermer sous ces paroles » (1).

L'on sent assez que, sur ce terrain, la polémique peut être éternelle.

Il me paraît même fort probable qu'il y a quelques mois, en condamnant les erreurs dites des *modernistes*, la Congrégation du Saint-Office, puis le Souverain Pontife se sont rappelé ces difficultés ainsi que les querelles jansénistes sur le *droit* et sur le *fait*. Pour couper court à des discussions de ce genre, ils ont condamné les propositions sans faire la moindre mention des auteurs qui les avaient soutenues.

Ainsi, aujourd'hui encore, l'on peut discuter jusqu'à quel point le Pape est infaillible quand il condamne nommément tel auteur et le sens que cet auteur a eu en vue.

Que les derniers Jansénistes, s'ils le veulent, tiennent donc Jansénius pour orthodoxe dans les profondeurs de sa conscience. Mais ce qui est certain, ce n'est pas seulement que la doctrine des cinq propositions a été infailliblement condamnée par Innocent X, c'est aussi que les expressions de l'ouvrage de Jansénius, à les prendre dans leur sens ordinaire et naturel, à les prendre dans le sens où les entend le commun des lecteurs, c'est que ces expressions, dis-je, reflètent la doctrine condamnée.

---

(1) *Œuvres*, t. XXIII, p. 791, 796.

Ainsi la doctrine janséniste est condamnée par l'Eglise.

Je devrais ajouter qu'elle va contre le principe de l'universalité de l'Eglise, et que, dès lors, elle est condamnée aussi par le bon sens, par la simple raison. Mais le temps m'oblige à m'arrêter ici pour aujourd'hui, et à réserver ce point et d'autres encore pour les Leçons suivantes, en particulier pour la Leçon sur la Morale janséniste, où, du reste, ils trouveront plus logiquement leur place.

CINQUIÈME LEÇON (1)

Théories orthodoxes sur la Grâce : Thomisme et Molinisme

—

Ch. I. — Les Conférences *De Auxiliis*. — Liens étroits entre ces Conférences et le Jansénisme. — Intensité des discussions sur la grâce au XVIe et au XVIIe siècle.

Historique des Conférences *De Auxiliis* (1588-1607). — Molina et Bañes ; les Jésuites et les Dominicains. — Les Conférences à Rome sous Clément VIII et Paul V. — Projet de bulle contre Molina.

Ch. II. — Les deux théories.

Préliminaires. — Points communs : existence de la grâce habituelle ; maintien de la grâce divine et de

---

(1) Voir, IVe Leçon, p. 168, la raison pour laquelle cette Leçon vient après la précédente.

Principaux ouvrages à consulter :

La question de l'accord de la Grâce de Dieu et de la Liberté de l'homme est traitée avec plus ou moins d'ampleur dans tous les cours de théologie. Je vais donc me borner à donner ici quelques indications bibliographiques sur les Conférences *De Auxiliis*.

Ludovici Molinæ *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione, ad nonnullos primæ partis D. Thomæ articulos.* Olyssipone, 1588. La bibliothèque de la Sorbonne possède cette édition *princeps*.

Un appendice fut ajouté dans l'édition de 1589. Cet appen-

la liberté humaine. — Divergence : manière d'entendre l'action de la grâce actuelle en nous.

Art. I. — Théorie thomiste. — Dieu : la prédestination, la prescience en Dieu. — L'homme : grâces efficaces et suffisantes par leur nature même; liberté. — Origine métaphysique de cette théorie.

Côtés faibles : elle ne semble pas assez maintenir la justice en Dieu et la liberté dans l'homme.

Art. II. — Théorie moliniste. — Comment les Jésuites y furent amenés. — L'homme : la liberté; l'action de la grâce. — Comparaisons : le maître et l'élève; le

---

dice est reproduit dans l'ouvrage de Liévin de Meyer (voir ci-dessous), t. I, p. 789-805.

En outre, deux séries d'ouvrages historiques. Première série : fin du XVIIe siècle et surtout première moitié du XVIIIe.

Germain (en réalité, Arnauld et surtout Quesnel), *Tradition de l'Eglise romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace* (Cologne, 1687-1690, 3 vol. in-12) ; surtout t. II, p. 145 et suiv.

(Voir Arnauld à Du Vaucel, 24 avril 1687 ; *Œuvres*, t. II, p. 778).

Serry (Jacobus Hyacinthus), dominicain, 16..-1738, *Historia Congregationum de Auxiliis divinæ gratiæ, sub summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V, in quatuor libros distributa.* 1re édition, Mayence, 1699, et Louvain, 1700 (en réalité Bruxelles), in-fol., sous le pseudonyme d'Augustin Le Blanc. L'on discute sur la part que Quesnel eut dans cette publication.

En 1709, le P. Serry riposte à l'ouvrage de Liévin de Meyer, de 1705, par une seconde édition, notablement augmentée, en particulier d'un cinquième livre (Antuerpiæ, 1709, in-fol.).

Lyon, 1770 : œuvres complètes de Serry, en 6 vol. in-fol.

Serry est plus caustique et spirituel que Meyer, il sait égayer de quelques plaisanteries ses graves dissertations théologiques.

Le 25 avril 1603, meurt Grégoire de Valentia, l'un des champions du Molinisme. Au moment où il apprend cette

chariot traîné par deux chevaux. — Dieu : la prédestination; la prescience.

Côtés faibles de cette théorie : exaltation de la puissance de l'homme. — Impossibilité d'expliquer la prescience divine. — Le Molinisme n'est pas plus consolant que le Thomisme. — Il se borne à constater les faits. — Pourquoi l'Eglise a permis ces deux théories.

Ch. III. — Attitude du Jansénisme à l'égard du Molinisme et du Thomisme.

Art. I. — Le Molinisme. — Le Jansénisme en fut l'implacable ennemi.

Art. II. — Le Thomisme. — Attitude différente du Jansénisme à l'égard du Thomisme avant et après 1653. —

---

nouvelle, Clément VIII est avec son neveu, le cardinal Aldobrandini. Le neveu se hasarde à demander au pape ce qu'il fallait penser de l'âme de Valentia et de son sort éternel. Et le pape lui répond en souriant : « S'il n'a pas eu d'autre grâce que celle dont il était le défenseur, Dieu ne lui a certainement pas donné la félicité éternelle » (Edition de 1709, p. 307). Liévin de Meyer est indigné que Serry ait osé mettre cette *Pasquinade* dans la bouche de Clément VIII (Meyer, p. 376).

Les vignettes de l'ouvrage sont aussi fort curieuses. Ici (p. 1) l'on voit saint Pierre et saint Paul parlant en faveur de la grâce efficace; là (p. 147), saint Augustin et saint Thomas d'Aquin demandant la même grâce. Dans un autre endroit (p. 289), Clément VIII dit aux Jésuites : « Cedite patribus, cedite veritati » (Voir aussi, plus loin, p. 197).

Lemos (Thomas de) Dominicain, 15..-1629, *Acta omnia Congregationum ac disputationum quæ coram S. S. Clemente VIII et Paulo V summis Pontificibus sunt celebratæ...* (Lovanii, 1702, in-fol.). Cette édition fut faite par Dom Thierry de Viaixne, O. S. B.

Meyer (Lævin [Livin ou Liévin] de), Jésuite, 1655-1730, *Historiæ Controversiarum De divinæ gratiæ Auxiliis, sub sommis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V,*

Différences profondes entre les deux systèmes. — Similitudes de surface.

Conclusion. — Ces discussions sont apaisées aujourd'hui.

Arnauld écrit dans sa *Seconde Apologie pour Jansénius* (1645) :

« Il ne s'est rien passé en ces derniers temps de « si illustre et de si célèbre, pour ce qui regarde la « matière de la Grâce, que la Congrégation fameuse « appelée *de Auxiliis*, que le pape Clément VIII fit

---

libri VI, auctore Theodorio Eleutherio (pseudonyme de Liévin de Meyer). (Antuerpiæ, 1705, in-fol.).

C'était la réponse aux ouvrages de Serry et de Lemos.

En 1715, Meyer répond à la seconde édition de Serry, de 1709.

Une autre édition de cet ouvrage a été publiée à Venise, en 1742.

Billuart (Carolus Renatus), Dominicain, 1685-1757. *Summa Sancti Thomæ, sive Cursus theologiæ, juxta mentem divi Thomæ. — De Deo*, Dissertatio VI-IX; *De Gratia*, passim, surtout Dissertatio V. Billuart a vécu au milieu des luttes du jansénisme : il est le théologien thomiste qui parle le plus de cette hérésie. Dans ce qu'il dit des Congrégations *de Auxiliis*, il suit surtout Serry, ce que Schneemann et Régnon lui reprochent amèrement (Schneemann, p. 339 et suiv. ; Régnon, p. 72). Régnon l'appelle « l'auteur à la mode » (p. XII), parce qu'après la renaissanee de la théologie thomiste, c'est lui, des auteurs anciens, qui a eu le plus de faveur dans les séminaires de France.

Seconde série d'ouvrages : à la fin du XIXe siècle.

Gerardus Schneemann, S.-J. *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii Concordia initia et progressus* (Fribourg en Brisgau, Herder, 1881, in-8°). Cet auteur suit Liévin de Meyer, et apporte aussi des documents inédits.

Dummermuth (P.-F.-A.-M.), Dominicain, professeur à Louvain, *Sanctus Thomas et doctrina præmotionis physicæ*

« assembler à Rome, pour terminer le différend qui « s'était élevé entre l'ordre de saint Dominique et « la Société des Jésuites sur le sujet du livre de Mo- « lina » (1).

Je voudrais aujourd'hui vous parler de ces célèbres discussions, et des deux systèmes qui y furent aux prises : le Thomisme et le Molinisme.

Pourquoi une Leçon sur ce sujet ?

D'abord, parce que dans toute l'histoire du Jansénisme, il est constamment question de ces Conférences *de Auxiliis*, constamment question des deux systèmes théologiques qui y furent aux prises. Les Jansénistes ne cessent d'attaquer le Molinisme comme

---

(Paris, 1886, in-8°, à « l'Année dominicaine », 19, rue du Cherche-Midi ; maintenant chez Lethielleux) : Réponse à Schneemann.

Th. de Régnon S.-J., *Bañes et Molina* (Paris, 1883, Oudin ; aujourd'hui Retaux, in-12).

Résumé agréable de l'ouvrage de Schneemann.

Hippolyte Gayraud, Dominicain, *Thomisme et Molinisme. — Première partie : préliminaires historiques et critiques du Molinisme* (Paris, Lethielleux, 1889, in-12).

Th. de Régnon, *Bannésianisme et Molinisme. — Première partie : Etablissement de la question et défense du Molinisme* (Paris, Retaux, 1890, in-12).

H. Gayraud, *Thomisme et Molinisme. — Première partie : Critique du Molinisme. — Réplique au R. P. de Régnon* (Paris, Lethielleux, 1890).

H. Gayraud, *Providence et Libre Arbitre. — Thomisme et Molinisme. — Deuxième partie : Exposition du Thomisme.* (Toulouse, Privat, 1892).

En outre, ces auteurs indiquent différents autres articles, parus çà et là. Voir par ex. H. Gayraud, 1889, p. 40-41.

(1) Arnauld, *Œuvres*, t. XVIII, p. 529.

une nouveauté dangereuse introduite par les Jésuites ; au contraire, de bonne heure et surtout après la bulle de 1653, ils sont constamment préoccupés de confondre leur cause avec celle des Thomistes. Bien plus, d'après eux, ce seraient ces Conférences *de Auxiliis* qui auraient fait naître chez les Jésuites l'idée d'attaquer Jansénius, de lui imputer des opinions hérétiques, et *d'inventer le Jansénisme*.

Ce sont ces idées que l'on trouve en particulier dans les deux premières *Provinciales*. Dans la seconde, Pascal se fait dire par son Jacobin :

« Nostre ordre a soustenu autant qu'il a peu la « doctrine de S. Thomas, touchant la grace effi- « cace. Combien s'est-il opposé ardemment à la nais- « sance de la doctrine de Molina ? Combien a-t'il « trauaillé pour l'establissement de la nécessité de la « grace efficace de J.-C. Ignorez-vous ce qui se fit « sous Clément VIII et Paul V, et que la mort « preuenant l'un et quelques affaires d'Italie empes- « chant l'autre de publier sa Bulle, nos armes sont « demeurées au Vatican » (1).

Puisque Pascal a longuement parlé de ces querelles dans ses *Provinciales*, j'ai donc le droit et même l'obligation de les exposer.

Un autre motif de vous parler de ces questions, c'est qu'elles passionnèrent plusieurs générations.

---

(1) *Les Provinciales*, édition Aug. Molinier (1891), t. I, p. 29.

Chaque siècle a eu sa question qui l'a préoccupé jusqu'à la fascination, jusqu'à la suggestion.

Aujourd'hui, sommes-nous capables de comprendre que, du IVe au VIIe siècle, des provinces entières se soient disputées sur la manière d'entendre le dogme de la Trinité, ou pour savoir si en J.-C. il y avait une ou deux natures, une ou deux volontés. Du moins dans ces luttes, il s'agissait de Dieu, c'est-à-dire de l'Etre par excellence. Mais comment, au XVe et au XVIe siècle, le mot de *communion sous les deux espèces* a-t-il pu si vivement surexciter les foules? Accordons qu'en Bohême, où le christianisme était venu de l'Eglise grecque, la question touchait à celle des nationalités; mais comment en Allemagne, contrée d'origine occidentale et évangélisée par Rome, ce mot a-t-il pu avoir un effet si prestigieux!

Aujourd'hui, nous aussi, nous avons nos mots fatidiques : *la critique*, pour les hommes d'étude, *le socialisme*, *la démocratie*, pour le monde de la politique.

Ces mots passeront eux aussi, et dans quelques siècles, les ouvrages qui en parlent ne seront plus qu'une lave refroidie attestant la présence des anciens volcans.

Du milieu du XVIe siècle à la fin du XVIIIe, la question brûlante fut celle de la grâce.

Tout le monde en parlait.

Les auteurs qui en ont écrit sont innombrables :

auteurs non seulement luthériens, calvinistes, jansénistes, mais auteurs catholiques par milliers.

Cette question de la grâce est même peut-être la seule question vraiment dogmatique qui ait vivement agité l'Eglise d'Occident. En général, les hérésies latines ont été des hérésies pratiques.

Du reste, cette question n'a pas qu'un intérêt purement historique. Bien que plus rarement qu'autrefois, aujourd'hui encore l'on se bat à ce sujet. En 1883, le P. de Régnon, de la Compagnie de Jésus, publiait un ouvrage intitulé : *Bañes et Molina*, ouvrage lestement, écrit et que Mgr d'Hulst indiquait aux laïques désireux de se mettre au courant de ces questions (1).

En 1889, le P. Gayraud, des Frères Prêcheurs, et aujourd'hui député du Finistère, lui ripostait par un opuscule intitulé : *Thomisme et Molinisme*. Et la querelle se continuait les années suivantes.

Enfin, de quelque nom qu'on l'appelle, cette question est toujours vivante. Sous son aspect théologique, c'est la question éternelle de la possibilité d'allier l'action de Dieu et l'action de l'homme. Et sous un aspect un peu différent, ce sont à peu près les mêmes problèmes que maint auteur moderne a agités en traitant des rapports de l'énergie de l'homme avec l'ensemble des énergies qui l'entourent.

---

(1) *Conférences de Notre-Dame*, 1891, p. 370.

Je vous retracerai d'abord l'historique de ces controverses.

Puis j'esquisserai la physionomie générale de chacun des deux systèmes.

Enfin, je montrerai quels points d'attache ou d'opposition ils ont avec le Jansénisme.

*
* *

En 1553, à l'âge de 18 ans, Louis Molina (1535-1600) entrait dans la Compagnie de Jésus. Toute sa vie, il s'y fit remarquer par ses vertus, et particulièrement par un grand esprit d'obéissance. Pendant vingt ans, il fut professeur de théologie à l'Université d'Evora, dans le Portugal. Il y commenta brillamment saint Thomas devant un nombreux auditoire. En 1588, il faisait imprimer à Lisbonne un ouvrage intitulé : *Concorde du libre arbitre avec les dons de la grâce, la prescience divine, la providence, la prédestination et la réprobation.*

A la même époque, le dominicain Bañes (1528-1604) enseignait à Salamanque. C'était un esprit puissant, une âme noble et fière, un religieux d'une grande piété : pendant de longues années, il fut le directeur de sainte Thérèse.

Aussitôt que Bañes eut connaissance de l'ouvrage de Molina, il l'attaqua avec véhémence, comme contenant une doctrine pélagienne, c'est-à-dire rationaliste, opposée à l'enseignement de saint Augustin

et de saint Thomas d'Aquin, et à la doctrine catholique elle-même.

Les Jésuites prirent parti pour Molina, les Dominicains pour Bañes, et c'est ainsi que dès l'origine, la lutte se concentra entre ces deux ordres célèbres : lutte de pensée avant tout, mais rendue beaucoup plus âpre par une lutte d'ordre à ordre, de personne à personne.

L'ordre de saint Dominique était ancien ; il avait un grand renom de science théologique ; parmi ses membres, il comptait le prince des théologiens, saint Thomas d'Aquin.

Or, en 1540, Paul III avait approuvé la Société de Jésus. La nouvelle Compagnie avait une physionomie, des allures jusque-là inconnues dans l'Eglise : pas d'office au chœur, pas de solennité dans les vœux, austérité dans la discipline de la volonté plutôt que dans les mortifications du corps. En outre, elle avait toute une pléiade de brillants théologiens, et ces théologiens, eux aussi, portaient dans leurs pensées et dans leur enseignement des allures inconnues jusque-là. Saint Ignace avait bien commandé de suivre saint Thomas ; mais dans beaucoup de cas, les théologiens jésuites l'expliquaient autrement que l'ordre auquel saint Thomas avait appartenu. En particulier, sur la manière d'accorder l'action de la grâce divine et la liberté humaine, ils avaient, dès l'origine, montré les tendances qui achevèrent de se faire remarquer dans l'œuvre de Molina.

Un jour ou l'autre, évidemment, un choc devait se produire. Nous devons nous féliciter qu'il n'ait pas été provoqué par un incident fortuit, mais par une question de doctrine doublement importante : importante par elle-même, importante aussi par la position centrale qu'elle occupe dans les divergences entre les deux grandes écoles théologiques des Dominicains et des Jésuites.

En Espagne, la lutte devint bientôt fort vive : au milieu de l'année 1594, Clément VIII évoqua l'affaire à Rome.

Il commença par demander l'avis des Universités. Puis, au commencement de novembre 1597, il institua une commission pour examiner l'ouvrage de Molina : aucun Dominicain ni Jésuite n'en faisait partie, mais à l'exception du carme Bovius, tous les membres en étaient défavorables aux opinions émises dans cet ouvrage.

A de nombreuses reprises, l'on examina le livre et les deux théories en présence. Un premier examen eut lieu du 2 janvier au 13 mars 1598. Il aboutit à un premier projet de censure contre Molina (1).

Un second commença vers le milieu du mois d'avril et se termina le 22 novembre de la même année, par la résolution de s'en tenir au projet de censure déjà élaboré (2).

---

(1) Serry, col. 155 ; Meyer (1705), p. 202-203 ; Schneemann, p. 251.

(2) Serry, col. 161 ; Meyer p. 205 ; Schneemann, p. 252.

Puis, du 22 février 1599 au 20 avril 1600, ce furent de longues conférences que, sur le désir du pape, eurent entre eux les Dominicains et les Jésuites (1).

Du 27 avril 1600 au 12 octobre de la même année : troisième examen et second projet de censure contre Molina (2).

Du 23 janvier au 5 décembre 1601 : quatrième examen, et confirmation du second projet de censure contre Molina (3).

Du 20 mars 1602 au 22 janvier 1605 : cinquième examen, très solennel, les deux parties discutant en présence de Clément VIII lui-même (4).

Du 14 septembre 1605 au 8 mars 1606 : sixième examen, en présence de Paul V (5).

Enfin, du 9 mars 1606 au 28 août 1607 : septième et dernier examen, après quoi les deux parties sont renvoyées sans jugement (6).

---

(1) Serry, col. 169 et suiv. (Il dit du 22 février 1599 au 16 mai 1600); Meyer, p. 210 et suiv.; Schneemann, p. 253-264.

(2) Serry, col. 207; Meyer, p. 251; Schneemann, p. 264-267.

(3) Serry, col. 210-255; Meyer, p. 253 et suiv.; Schneemann, p. 266-273.

(4) Serry, col. 289-434; Meyer, p. 342 et suiv.; Schneemann, p. 273-279.

(5) Serry, col. 507-550; Meyer, p. 552-701; Schneemann, p. 279.

(6) Serry, col. 559-565; Meyer, p. 704-726; Schneemann, p. 281-293.

Ces deux dates, du 8 et du 9 mars, se trouvent dans Serry, col. 551, 560.

Chacun de ces examens comprit un nombre considérable de sessions.

Les deux parties avaient choisi chacune deux théologiens pour la représenter : les Dominicains eurent Diego Alvarez et surtout Thomas de Lémos, le fameux Lémos, toujours sur la brèche, avec une science imperturbable du syllogisme, une mémoire impeccable, une voix retentissante et une santé de taureau.

Les Jésuites eurent d'abord Christophe de los Cobos, et surtout Grégoire de Valentia.

Le 30 septembre 1602, Grégoire de Valentia tombe épuisé, au milieu d'une argumentation contre Lémos (1).

Le 14 novembre, Pierre Arrubal lui succède. A son tour, le 24 juin 1603, il tombe gravement malade : Lémos les tuait tous.

Enfin, à partir des derniers mois de 1603, ce furent Jean de Salas et surtout Ferdinand della Bastida. Ils purent résister jusqu'à la fin (2).

---

(1) Serry, p. 301 et suiv.

(2) Pour les dates ci-dessus, il y a quelques divergences entre Serry et Meyer, et même le tableau qui se trouve dans Serry, p. XLVIII, ne concorde pas toujours avec ce que l'on trouve dans le reste de l'ouvrage. Finalement, nous avons suivi surtout Montagne, qui a étudié cette affaire avec beaucoup de soin (Montagni *Tractatus de Gratia*, dans *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. X, p. 291-307. Il est malheureux que cette édition ait tant de fautes d'impression.

Sous Clément VIII, les Jésuites et Molina eurent en général l'attitude désavantageuse d'accusés qui doivent se défendre.

Pour la quatrième fois, le 5 décembre 1601, la Commission présente au pape un projet de censure contre Molina.

Il va être condamné !

Mais Molina n'eut pas à connaître alors l'amertume profonde du mot de l'Ecriture Sainte : « Væ soli ! Malheur à celui qui est seul ». La Compagnie de Jésus sut défendre une cause qui était en même temps la sienne propre et celle de son enfant (1).

En outre, les talents et la piété des Pères Jésuites leur avaient acquis des amitiés puissantes.

Déjà, à la fin de l'année 1598, l'impératrice Marie, femme de Maximilien II, avait écrit en leur faveur (2). Bientôt, de toutes les parties du monde, ce fut un concours de lettres en faveur de Molina (3).

Enfin, les Jésuites obtiennent de Clément VIII que la Commission chargée de juger l'affaire soit reléguée à l'arrière-plan : le pape lui-même présidera des débats contradictoires.

Mais Clément VIII leur est presque aussi défavorable que la Commission. En outre, dans l'Espagne

(1) Evidemment, ici et dans des endroits analogues, nous parlons de la cause de Molina, de son œuvre, autant et plus que de sa personne. Comme on l'a vu plus haut (p. 191), lui-même était mort en 1600.

(2) Serry, col. 166 ; Meyer, p. 208-209 ; Schneemann, p. 253 ; Régnon (1883), p. 33.

(3) Schneemann, p. 264, 275.

entière tout le monde discute sur la Grâce : religieux, prêtres et même laïques. Ceux qui parmi vous sont arrivés à l'âge mûr peuvent se faire une idée de cette agitation en se rappelant les discussions sur l'Infaillibilité pontificale au moment du Concile du Vatican.

Aussi, la cour d'Espagne presse-t-elle Clément VIII de mettre fin à cette agitation (1).

La cause de Molina est désespérée !

« C'est conclu, l'affaire va être jugée », dit un jour au Jésuite Bellarmin le cardinal del Monte. — « Jamais cela n'aura lieu », réplique Bellarmin. — « Mais le pape le peut et il le veut. Comment « osez-vous dire qu'il ne le fera pas ? ». — « Je sais « qu'il le peut, je sais qu'il le veut, mais j'affirme « qu'il ne le fera pas, ou que, s'il le tente, il sera « prévenu par la mort » (2).

En effet, le 3 mars 1605, Clément VIII mourait, sans avoir rien décidé : les relations du temps disent que « l'ennui de la vie » l'avait consumé (3).

Après Clément VIII, Léon XI n'est pape que vingt-six jours, et Paul V lui succède.

---

(1) Serry, col. 168 ; Schneemann, p. 275.

(2) Schneemann, p. 275. — Sur l'attitude de Bellarmin, voir aussi H. Lämmer, *Meletematum Romanorum mantissæ* (Ratisbonæ, 1875), p. 381-384.

(3) Schneemann, p. 279 ; Régnon, p. 42. Il est fort heureux, remarque Régnon, que la maladie qui emporta Clément VIII soit ainsi notée, « car quelqu'un a peut-être inscrit le nom de ce Clément dans le martyrologe des papes empoisonnés, comme on sait, par les Jésuites ! ».

Sous Paul V, la question change d'aspect. Jusque-là, les Jésuites ont dû se défendre. A ce moment, ils portent la guerre chez l'adversaire : ce sera aux Dominicains à montrer que leurs opinions ne sont pas entachées de calvinisme.

Enfin, le 28 août 1607, Paul V convoque une réunion de cardinaux. Tout à coup, il déclare que les discussions sont closes : il enjoint aux ordres rivaux d'attendre la déclaration ultérieure du Saint-Siège, et de s'abstenir réciproquement de toute qualification injurieuse (1).

Les Dominicains et les Jansénistes ont toujours prétendu qu'en réalité les Jésuites avaient été condamnés. Paul V, disent-ils, avait chargé Pierre Lombard, archevêque d'Armagh, de rédiger une bulle contre les opinions de Molina (2). Mais, en 1605, le pape avait lancé l'interdit sur la République de Venise ; les Jésuites s'y soumirent, et l'année sui-

(1) Aussi, depuis lors, quand les Dominicains et les Jésuites écrivent sur cette matière, le ton général est toujours à peu près celui-ci : « Le pape m'a défendu de dire ce que pensais de toi, de tes opinions et de tes procédés pour les soutenir. Je vais essayer d'obéir ; mais je t'assure pourtant que j'aurais à te dire plus d'une vérité dont tu pourrais faire ton profit ».

Mais cette ardeur dans la lutte montre surtout que ces théologiens sont tout autre chose que des philosophes sceptiques ; elle indique chez eux un attachement profond à la doctrine de l'Eglise, et un désir intense de donner de cette doctrine la meilleure explication possible.

(2) Bulle *Gregis dominici*. — Voir Serry, col. 560-566, et *Appendix*, col. 155-176 (Idea bullæ jussu Pauli V, Pontificis maximi meditatæ) ; Meyer, lib. VI, cap. XXIII, p. 704-

vante, ils furent chassés du territoire de cette République. Pour ne pas ajouter à leurs amertumes, le pape aurait remis à plus tard de publier la bulle : elle ne l'a jamais été (1).

Ce qui est certain, c'est que pendant toute la durée des discussions, et même depuis lors, les Jésuites craignirent beaucoup d'être condamnés. La décision de Paul V fut saluée par eux avec une grande joie : « En Espagne, dit Billuart, ils chantèrent victoire, « en donnant trois jours de congé dans leurs col- « lèges. Feux d'artifice, représentations théâtrales, « arcs de triomphe avec ces mots en lettres d'or : « *Molina vainqueur*, et, parmi ces jeux, solennelles « messes d'actions de grâces » (2).

Depuis lors, les Dominicains ont souvent réclamé la sentence pontificale ; les Jésuites, au contraire, se sont toujours bornés à demander la liberté des deux opinions (3).

Dans une des vignettes qui accompagnent l'ou-

---

708 : Billuart, *De Deo*, diss. VI, art. VI, § 8 ; H. Lämmer, *Meletematum Romanorum mantissa* (Ratisbonæ, 1875), p. 384-385. En outre, tous les ouvrages jansénistes qui traitent de cette affaire parlent de cette bulle.

(1) Il est du reste presque inutile d'ajouter que les Dominicains s'en tiennent là ; ils ne disent pas, comme les Jansénistes, que c'est pour mieux attaquer la grâce efficace que les Jésuites ont forgé les Cinq Propositions.

(2) Serry, lib. IV, cap. XXII et suiv. (col. 584 et suiv.) ; Billuart, *De Deo*, diss. VI, art. VI, § 8 (éd. Lecoffre, 1878, t. I, p. 225) ; traduction dans Régnon (1883), p. 47.

(3) Par exemple, le général des Jésuites Aquaviva, en 1611. — Schneemann, p. 294-295.

vrage du malicieux Serry, l'on voit le pape Paul V siégeant entre deux Dominicains et deux Jésuites : à droite, le général des Dominicains et le P. Lémos ; à gauche, le général des Jésuites et le P. de Salas.

D'un air à la fois digne et contristé, le général des Dominicains présente une supplique avec ces mots :

« Pour que le jugement porté par le Saint-Siège « soit promulgué ».

A côté de lui, le pape a « le projet de la « Bulle ». Et il répond : « Elle sera promulguée en « temps opportun ».

A gauche, au contraire, le général des Jésuites, dans une attitude suppliante et gênée, présente une supplique avec ces mots :

« Pour que le jugement porté par le Saint-Siège « ne soit pas promulgué ».

Et le pape répond :

« Pour vous, en attendant le jugement, ayez bien « soin de suivre la doctrine de saint Augustin et de « saint Thomas » (1).

Et, quarante ans après Serry, Billuart écrivait :

« Il est absolument faux que les Dominicains « aient perdu leur procès. Le jugement n'a pas « encore été rendu solennellement, mais il est pro- « mis. Les Dominicains l'attendent toujours et le ré- « clament de tous leurs vœux. Plût à Dieu que les « Pères de la Compagnie fussent dans les mêmes dis-

(1) Serry, col. 648.

« positions : la cause serait bientôt terminée » (1).

Toutefois, pour le projet de bulle contre Molina, il faut vraisemblablement en abandonner l'idée. Paul V ne semble pas s'y être jamais arrêté. En 1881, le P. Schneemann a publié des notes de Paul V qui jettent un jour nouveau sur ce qui s'est passé dans la réunion du 28 août 1607, la dernière sur cette affaire. On y voit que dans cette réunion, l'on parla bien sans doute encore d'un projet de bulle ; toutefois, le pape n'émit aucunement l'idée d'en publier une, mais au contraire de laisser libres les deux solutions proposées (2).

A l'histoire de cette bulle, les Jansénistes, comme nous l'avons vu dans la dernière Leçon, en ont pourtant ajouté une autre. Dans cette bulle, le Pape aurait déclaré hérétiques certaines propositions du Molinisme qui allaient contre l'action de la grâce de Dieu en nous. Quarante ans après, pour mieux disqualifier la doctrine de la grâce efficace, les Jésuites avaient forgé cinq propositions contraires, condamnables en un certain sens, mais en un sens qu'aucun catholique n'avait jamais soutenu ; et ils étaient parvenus à faire attribuer ces propositions à Jansénius, et aux défenseurs de la grâce efficace par elle-même.

---

(1) Billuart, *De Deo*, diss. VI, art. VI, § 8 (Lecoffre, 1878), t. I, p. 226 ; Régnon (1883), p. 52.

(2) Schneemann, p. 287-291 ; Régnon (1883), p. 57-62 ; Gayraud (1889), p. 220.

C'était une manière habile et peu scrupuleuse de se venger de leurs ennemis (1).

*
* *

Quelles étaient donc les doctrines qui avaient été si âprement discutées dans ces fameuses Conférences ?

D'un mot, c'était la question de l'accord entre l'action de Dieu et la liberté de l'homme, c'était la nature de la rencontre entre Dieu et l'homme. Le Thomisme et le Molinisme sont les deux principales solutions données jusqu'à présent par les théologiens catholiques pour expliquer la coexistence de la grâce divine et de la liberté humaine.

Cette question est ardue. C'est peut-être la plus difficile de la théologie : point de rencontre entre Dieu et l'homme, l'action de la grâce en nous semble condenser toutes les difficultés que nous éprouvons à concevoir Dieu et à entendre l'homme.

Mais, je l'ai souvent constaté : quand un laïque parle de théologie à un prêtre, c'est de préférence sur ce point qu'il aime à l'interroger. J'espère donc ne pas vous être désagréable en vous en parlant. La manière si bienveillante dont vous m'avez suivi jusqu'ici m'a fait même croire que je pouvais m'enhardir à l'exposer devant vous avec quelque étendue.

---

(1) Voir 4e Leçon, p. 165.

Thomistes et Molinistes avaient plusieurs points sur lesquels ils concordaient. Luther et Calvin disaient que la grâce était quelque chose d'extrinsèque à l'homme (1). Les Thomistes et les Molinistes, au contraire, ainsi que tous les théologiens catholiques, disent que la grâce nous est quelque chose d'intérieur. Et ils en donnent cette belle raison : la grâce est ce pourquoi nous sommes aimés de Dieu. Or, il y a une grande différence entre l'amour divin et l'amour humain : l'amour humain n'est qu'affectif et il ne crée rien ; l'amour divin, au contraire, ne suppose pas le bien déjà existant dans l'objet aimé, mais il est effectif et il l'y crée. Ainsi, quand Dieu nous aime, il met en nous quelque chose de réel, autrement dit une grâce, qui nous rend agréables à ses yeux. Ce don, tout en étant quelque chose de créé, est vraiment pour nous une participation de la nature divine, de la vie même de Dieu.

Si cette grâce demeure en nous en permanence, elle est habituelle. La grâce habituelle est un sceau qui marque notre âme et nos facultés, quelque chose que nous pouvons concevoir comme une substance et des qualités surnaturelles, à la ressemblance de notre substance et de nos qualités naturelles : elle est un perfectionnement de la substance et des facultés de notre âme. Elle imprègne notre âme d'une énergie surnaturelle permanente.

Si, au contraire, la grâce n'est qu'un mouvement

(1) Voir 3e Leçon, p. 87 et suiv.

passager produit par Dieu dans notre âme, elle est actuelle.

C'est sur la nature et l'efficacité de ces mouvements, c'est-à-dire de la grâce actuelle, que porte le débat entre Thomistes et Molinistes.

« Les Thomistes, dit Schneemann, partaient de la « volonté de Dieu, qui devait avoir tout son effet ; « les Molinistes considéraient, en premier lieu, la « liberté de l'homme » (1).

Or, comme pour notre faible raison l'accord de ces termes aura toujours quelque chose d'inconcevable, il s'en suit que les Thomistes accordaient plus à Dieu, et que les Molinistes accordaient plus à l'homme.

Dieu est infiniment sage ; en outre, il a la plénitude de l'être ; voilà les deux principes du Thomisme.

Infiniment sage, Dieu a dû, lorsqu'il a créé le monde, faire d'une manière suréminente ce que fait le moindre homme de bon sens sur la terre : l'homme de bon sens veut la fin avant les moyens. Je veux aller à Rome : pour moi cette fin est vue et voulue en premier lieu. Prendre le train pour m'y rendre est un moyen que je ne veux qu'ensuite.

Et quel a été le but de Dieu? Sauver ses élus, pour qu'un jour ils l'aiment au Ciel.

---

(1) Schneemann, p. 219.

Sans doute, par une volonté générale, il veut le salut de tous les hommes. Mais comme nous savons, qu'en fait, tous ne seront pas sauvés, il faut conclure que, d'une manière effective, Dieu ne veut le salut que d'un certain nombre d'entre eux. Et ce salut il le veut avant toute considération de leurs mérites.

Pour les autres, c'est-à-dire pour les réprouvés, il les laisse tomber *au-dessous* du but indiqué. S'il le permet ainsi, c'est pour des fins plus élevées : la beauté de sa justice, la nécessité de ne pas détruire l'ensemble des lois de l'univers et de respecter la liberté de l'homme.

En outre, si Dieu permet cette réprobation, c'est qu'il a prévu que ces hommes pécheraient et mériteraient ce châtiment.

Aussi, dans ce système, il n'est pas difficile d'expliquer la prescience divine.

Dans ses *décrets* éternels, Dieu voit quels seront les sauvés et quels seront les damnés. Il voit aussi par quelle série de bonnes ou de mauvaises actions les uns et les autres seront amenés à ce but final.

Comment ces décrets sont-ils réalisés dans l'homme? En d'autres termes, comment Dieu fait-il pour sauver ses élus? Comment pouvons-nous faire des œuvres bonnes et méritoires?

Outre les excitations par lesquelles Dieu nous engage à faire le bien, telles que les bonnes inspirations, les bons conseils, il nous donne une grâce

vitale, grâce qui de soi et par sa nature est efficace, et nous amène infailliblement à faire le bien.

Cette grâce est efficace par elle-même : c'est par sa nature même qu'elle demande à obtenir son effet; cet effet ne saurait être abandonné à l'adhésion de la volonté de l'homme. Ce caractère d'efficacité intrinsèque est doublement nécessaire : nécessaire pour amener l'accomplissement du décret éternel par lequel Dieu a prédestiné les élus ; plus nécessaire encore parce que Dieu est la plénitude de l'être et que tout notre être à nous participe de cette plénitude.

En effet, nos actions, naturelles ou surnaturelles, sont quelque chose de réel; ce sont de nouveaux degrés d'être en nous. Une pensée nouvelle, un acte nouveau sont pour moi une richesse que je ne possédais pas auparavant. Or, cette richesse, je n'ai pu me la donner à moi-même : personne ne donne ce qu'il n'a pas.

Dieu est donc la cause de tout, et rien ne peut être fait sans lui. Il n'est pas seulement l'auteur de nos facultés, il est aussi l'auteur de chacune de nos actions. Dans l'ordre surnaturel, il ne nous donne pas seulement la grâce habituelle, énergie permanente demeurant en nous; pour chaque acte méritoire, il nous donne une grâce actuelle. Et cette grâce doit mettre notre âme en mouvement ; elle la *prédétermine* à agir, non point seulement par une attraction morale, mais par une impulsion réelle et vitale.

Ainsi l'acte sera tout entier de Dieu comme cause première, et tout entier de l'homme comme cause seconde : il viendra de la cause seconde, de l'homme, mis en mouvement par une *prémotion physique* de la cause première, de Dieu.

Et pourtant cette grâce nous laissera libres. D'une manière adéquate, Dieu, qui est infini, sait adapter son influence à la nature de chaque être. Cette influence a donc une telle suavité, qu'elle pénètre toute la profondeur de notre être, qu'elle s'adapte à la complexité de notre volonté.

Aussi, Dieu fait en nous non seulement l'*acte* lui-même, mais encore le *mode* de cet acte.

Or, l'homme est un être libre. Par conséquent, dans cet être libre, l'action de Dieu est la semence d'un acte libre et responsable : Dieu ne fera pas seulement que l'acte soit; il fera que l'acte soit humain, c'est-à-dire qu'il soit libre. Dieu ne fera pas seulement que l'homme agisse, il fera qu'il agisse librement. La grâce efficace, c'est la mise en œuvre de l'activité humaine telle qu'elle est, et par conséquent de son activité libre.

Aussi, pour un Thomiste, les deux propositions suivantes sont identiques :

Je ne puis pas être en même temps debout et assis.

Je ne puis pas en même temps avoir la grâce efficace de me tenir debout et pourtant être assis.

En effet, disent-ils, la grâce efficace est devenue quelque chose d'humain en entrant dans l'âme de l'homme : elle s'est comme identifiée avec l'homme.

Lorsque nous n'avons pas cette grâce de soi efficace, nous avons toutefois des grâces suffisantes : elles donnent une vraie possibilité d'agir, quoique pourtant, de fait, il faille toujours un autre secours, une grâce efficace, pour aller jusqu'à l'action.

Comment concilier cette double affirmation de prime abord si contradictoire? La grâce suffisante, répondent les Thomistes, est une première tentative, un premier attouchement de Dieu. Si à cette première invitation, la volonté libre de l'homme n'oppose pas de résistance, si elle ne se soustrait pas à l'action de Dieu, Dieu ira plus loin et donnera des secours efficaces. Aussi, à proprement parler, ce n'est pas pour l'action que la grâce suffisante suffit : c'est pour frayer le passage à la grâce efficace, c'est pour l'attirer à nous. Que si la volonté est mal disposée, les secours ultérieurs ne viendront pas. La faute en sera à l'homme. *Car, tandis que notre nature a besoin de Dieu pour aller vers le réel, c'est-à-dire vers le bien, elle n'a besoin que d'elle-même pour incliner vers le néant, c'est-à-dire vers le mal. De son propre fonds, elle peut donc tirer de quoi se soustraire à l'action de Dieu.*

A l'origine des idées de saint Augustin, de Luther, de Jansénius, nous avons pu trouver plus ou moins des causes psychologiques : l'état d'âme de ces hommes et de leurs contemporains explique, en tout ou en partie, les particularités de leurs théories. Pour le Thomisme, l'on a essayé aussi une explica-

tion de ce genre ; le P. de Régnon nous montre l'Espagne du XVIe siècle sortant de luttes séculaires contre les Maures et parvenant enfin à se reconquérir : de là, chez les Espagnols, l'idée d'un Dieu appelant les uns au salut, abandonnant les autres à leur sort réprouvé. En outre, les Dominicains, adversaires de Molina, n'étaient-ils pas des membres influents de l'Inquisition, chargés par Dieu de protéger la race élue contre les incursions du mal ? (1).

C'est là une idée ingénieuse. Mais je crois que, dans ce tableau, il y a plus de poésie que d'histoire : le système thomiste est, avant tout, une théorie de raison, qui part de principes métaphysiques. L'homme s'y est tout entier courbé sous l'idée, au lieu de la faire à son image.

***

Mais ces hauts principes métaphysiques semblent entraîner des conséquences redoutables. Généralement, un profane est plutôt rebuté par l'exposé de ce système, et il en a vite saisi les points faibles. Déjà, sans doute, plusieurs d'entre vous, Messieurs, et vous surtout, Mesdames, qui avez des sentiments plus délicats, vous avez pris parti contre les « farouches Dominicains ».

Avant toute considération de nos mérites, Dieu a dressé la liste des élus.

---

(1) Régnon (1883), p. 93.

Soit, quoique déjà je ne voie guère ici de place laissée à une rémunération vraiment méritée.

Mais, et les réprouvés? Dieu veut donc aussi qu'ils le soient? Ce serait l'effrayante doctrine de Calvin.

Certains Thomistes, dit-on, iraient presque jusque-là : pour les réprouvés, Dieu voudrait l'exclusion positive de la gloire et, par là même, il permettrait leur réprobation : cette réprobation montre la beauté de sa sainteté et de sa justice. D'autres, en plus grand nombre, ceux que l'on appelle les nouveaux Thomistes, disent que Dieu ne veut pas la réprobation des méchants, mais qu'il la permet; en outre, dans ce décret, il fait entrer la prévision des péchés, librement commis.

Ces atténuations laissent anxieux : car il reste toujours que c'est d'abord que Dieu a décrété que ces hommes ne seraient pas sauvés. La prévision de péchés librement commis n'est-elle pas plutôt une aggravation? Un Dieu, la bonté même, qui laisse à dessein sa créature tomber dans un piège pour lui infliger une suppression de récompense et par là même une punition décidée de toute éternité!

Bien faible aussi nous semble l'explication par laquelle en regard de l'action de la grâce, les Thomistes veulent sauvegarder notre liberté. Dieu, disent-ils, fait le libre en nous. Mais si Dieu fait l'acte, l'acte n'est pas libre; et si l'acte est libre, Dieu ne le fait pas.

En outre, au simple point de vue de l'activité des causes secondes, qu'est-ce qu'une faculté à qui la cause première, à savoir Dieu, n'a pas donné la moindre possibilité de faire le plus petit acte par elle-même ?

Puis, lorsque nous faisons le mal, comment cette action mauvaise peut-elle nous être imputée ? De soi, dites-vous, la grâce emporte son effet ; si j'ai une grâce efficace pour faire une prière, je prie. Mais ceux qui ne prient pas, c'est donc qu'ils n'ont pas reçu une grâce convenable, et véritablement suffisante.

Vous répondez que ceux qui tombent c'est par leur faute : car alors qu'il faut une grâce pour agir, il suffit de la nature humaine pour tomber, et empêcher ainsi la grâce efficace de venir à nous. Mais cette priorité donnée à la défection de la nature humaine ne cadre pas avec votre idée d'un Dieu qui, pour nos moindres actions, doit toujours prendre les devants. Vous aurez beau vous en défendre : dans la logique de votre système, notre chute dépend de l'abstention de Dieu, ce n'est pas l'abstention de Dieu qui dépend de notre chute. En d'autres termes, si Dieu ne nous donne pas la grâce, ce n'est pas parce que nous péchons ; mais au contraire si nous péchons, c'est parce que Dieu ne nous a pas donné la grâce.

Bien plus, toujours d'après la logique du système, les fautes elles-mêmes que nous commettons, n'est-ce pas Dieu qui les veut, qui les commet en nous et qui

nous les fait commettre. J'assassine mon semblable : c'est un acte, mauvais sans doute, mais réel. Or, tout le réel qui est dans nos actions, vous dites que c'est Dieu qui l'y met, qui nous pousse à l'accomplir. Ce serait donc lui qui m'aurait fait commettre cet assassinat.

*
* *

Les Jésuites ne purent goûter la rigueur de cette métaphysique.

Fils de la Renaissance, hommes d'action, ils devaient être portés à affirmer davantage la libre expansion de l'activité humaine. Puis, ce que les *Exercices spirituels* de saint Ignace leur rappelaient avant tout, c'était la nécessité de l'effort pour arriver à monter jusqu'à Dieu, pour arriver à conquérir Dieu par l'intelligence et par la volonté.

En outre, Molina fut peut-être amené à son système par l'impulsion d'une nature trop comprimée. Ses biographes nous le représentent d'une obéissance et d'un désintéressement absolus pour toutes les contingences de la vie. Or nous avons en nous un certain nombre de tendances fondamentales qui peuvent bien se déplacer, mais que, me semble-t-il, il n'est pas possible de supprimer complètement. Le besoin de liberté est de ce nombre, surtout chez les natures fortes. Nos modernes philosophes, par exemple, qui nient la liberté pour les actes de la volonté, sont ceux qui la réclament avec le plus d'ardeur pour les conceptions de l'intelligence.

Ce besoin de liberté que Molina n'épanchait pas dans sa conduite, il le mit dans une théorie théologique.

Molina et les Jésuites sont donc partis de l'autre extrémité du problème, à savoir de la liberté humaine.

« Plus la question est obscure, disent-ils, plus il « est raisonnable de partir de ce qui nous est connu « davantage. Or, sans aucun doute, la nature de « la liberté humaine nous est plus connue que celle « de la puissance de Dieu » (1).

A quoi sert aller chercher à expliquer la nature du décret de Dieu ! Dieu est infini, et le fini ne saurait adéquatement le saisir : notre intelligence ne pourra jamais que balbutier en parlant de Dieu. Au contraire, il y a une chose que nous pouvons constater et étudier en nous-mêmes : c'est notre liberté. Et pour qui ne s'est point obscurci l'esprit par des distinctions subtiles, être libre c'est pouvoir aller à droite ou à gauche, c'est pouvoir aller à la messe ou ne pas y aller, faire une prière ou ne pas la faire ; être libre, c'est être le maître de son acte.

A cette volonté libre, Dieu donne des secours surnaturels, des grâces actuelles. D'abord des invitations à faire le bien : excitations, attractions morales, qui agissent sur notre intelligence et notre volonté ;

(1) Schneemann, p. 219.

Thomistes et Molinistes sont d'accord sur ce point. En outre, et surtout, des secours vitaux, physiques, pour nous permettre d'agir.

Mais, disent Molina et ses partisans, ces secours physiques ne portent pas infailliblement l'action avec eux. De soi, cette grâce actuelle n'est ni efficace, ni suffisante ; ou pour mieux dire, elle est toujours efficace ; elle demande toujours à obtenir tout son effet. Mais la volonté peut l'accepter ou la rejeter. *Sans doute, la volonté subit diverses influences intérieures et extérieures* ; mais en fin de compte, c'est de l'assentiment de la volonté que dépend la mise en œuvre de la grâce. C'est nous qui décidons si nous voulons nous servir de la grâce, c'est nous qui, en l'acceptant, lui donnons toute son efficacité, ou qui en la refusant, la rendons simplement et uniquement suffisante ; c'est nous qui la maintenons à l'état de simple pouvoir de nous faire accomplir un acte surnaturel. Et cette décision, la volonté humaine a la force de la prendre : car Dieu l'a créée comme faculté active, et par conséquent capable de se décider à se mettre en mouvement pour atteindre son objet ; en outre, par la grâce habituelle, il l'a déjà surnaturalisée.

De là deux comparaisons fort justes pour montrer l'opposition entre les deux systèmes.

Pour le Thomiste, l'homme ressemble à un élève : élève peintre, à qui son maître apprend à dessiner et à peindre, en lui tenant la main ; élève d'école

primaire, à qui l'instituteur apprend à faire des lettres. Le dessin, les lettres seront tout entiers du peintre ou de l'instituteur : ce sont eux qui ont peint ou écrit en dirigeant la main de l'élève. Et pourtant, en même temps, le dessin, les lettres, seront tout entiers aussi de la main de l'élève. Cette main a été dirigée, c'est vrai, mais enfin c'est elle qui a peint ou qui a écrit. Et que le maître soit aussi remarquable qu'on veuille le supposer, il pourra néanmoins y avoir, il y aura même certainement des défauts dans le travail. Mais d'où viendront-ils ? De l'élève. Il avait sa personnalité à lui ; la main du maître n'a pas agi avec autant d'indépendance que si elle avait été seule à peindre ou à écrire. A certains moments, le disciple a même pu rester inerte sous cette impulsion. Alors le travail devient non seulement inférieur mais défectueux.

Ainsi, l'acte par lequel nous faisons une prière appartient tout entier à Dieu et tout entier à l'homme. Les infériorités de l'acte viennent de l'homme : l'action divine s'est humanisée en agissant dans l'homme et par l'homme. Çà et là, l'acte sera même, non seulement inférieur, mais mauvais : de même que le disciple a pu se soustraire à l'action du maître, l'homme est resté inerte à l'action de Dieu.

Pour le Moliniste, l'acte à accomplir, prière à dire, aumône à faire, est comparable à un chariot qu'il faut traîner, à un navire qu'il faut tirer à l'aide d'un câble. Sur ce chariot, à ce câble de navire,

deux chevaux sont attelés : la grâce de Dieu et la volonté de l'homme. Qui donnera le signal? Qui partira le premier? Ce sera la liberté humaine. Mais, par elle-même, elle est incapable de mettre le chariot en branle; elle est même loin d'avoir pour elle l'avantage de la puissance et de la dignité. Aussitôt donc que le cheval de l'énergie humaine se sera décidé à tirer, il trouve à côté de lui (pardon de l'expression) le cheval de la grâce divine, plus noble et plus puissant, et qui n'attendait que ce signal pour partir.

Ce *concours simultané* de la volonté de l'homme et de la grâce de Dieu produira un acte à la fois humain et divin, libre et pourtant causé en partie par Dieu.

Après avoir ainsi affirmé la liberté humaine, et exposé en conséquence la nature de l'action de Dieu dans l'homme, les Molinistes remontent à Dieu lui-même : ils se demandent comment Dieu a connu et voulu nos actions futures et notre sort éternel.

Ils commencent par nier absolument le principe sur lequel s'appuie la théorie thomiste de la prédestination, à savoir que Dieu veut la fin avant les moyens. Ce principe, disent-ils, est vrai des créatures, parce qu'elles sont finies, et qu'elles sont assujetties à un but placé en dehors d'elles. C'est le contraire en Dieu : ce que Dieu veut d'abord, ce sont les êtres eux-mêmes; puis, par voie de conséquence, leur activité normale : en lui, l'ordre

des intentions est le même que l'ordre des exécutions.

En nous, ce que Dieu voit et veut d'abord, ce n'est donc pas notre sort final, la prédestination, et la manifestation de sa gloire par notre salut; c'est au contraire notre création, puis notre activité libre, puis la libre expansion de cette activité, c'est-à-dire nos mérites ou nos démérites, et finalement la manifestation de sa gloire par cet exercice de notre liberté (1).

Ainsi, pas de prédestination avant toute considération de nos mérites ; mais une prévision, une prescience divine de la manière dont nous userons de notre libre arbitre.

Et comment expliquer cette prescience par laquelle Dieu connaît toutes nos actions libres? Par la connaissance infinie que Dieu a des causes. Dieu a une connaissance parfaite de l'énergie de notre volonté, connaissance parfaite aussi des influences qui agiront sur elle. Dès lors, il prévoit infailliblement comment, dans chaque circonstance, cette volonté agira, il prévoit si elle fera le bien ou le mal, et si, finalement, elle atteindra le but de sa création (2).

---

(1) Régnon, 1883, p. 277 et suiv. ; *Métaphysique des causes* (1885), liv. IX. — « Il est de l'essence même de la cause première que [pour elle] l'ordre d'intention soit le même que l'ordre d'exécution » (Régnon, 1890, p. 37).

(2) Je parle ici du vrai Molinisme. Je laisse de côté le *Congruisme*. Dans une conférence publique, il est impossible de condenser des montagnes de nuances, et du reste le P. de Régnon dit fort justement que « le Congruisme n'est qu'une sorte de compromis imposé quelque temps à la Compagnie de Jésus par une prudence administrative » (Régnon, 1883, p. 283).

Ainsi, négation d'une distinction réelle entre la grâce efficace et la grâce suffisante, mais concours simultané de Dieu et de l'homme, négation d'un décret éternel de Dieu fixant l'ordre futur des actions humaines ; mais simple prescience divine : voilà les deux points fondamentaux du molinisme.

Contre les Thomistes, les Molinistes luttent pour mettre, dans la volonté de l'être fini, une force qui peut se déterminer elle-même à l'action ;

Contre les Jansénistes, ils maintiennent la persistance de cette force après la chute originelle.

*
* *

De prime abord, ce système semble beaucoup plus humain que l'autre, beaucoup plus conforme à l'idée que nous nous faisons de la bonté de Dieu, beaucoup plus conforme au caractère d'universalité que doit avoir la véritable Eglise. C'est pourquoi ceux qui le défendent proposent de prendre comme pierre de touche l'impression que les deux systèmes produiront sur les âmes pieuses, sur les bonnes gens : « Allez, disent-ils, leur exposer le thomisme : devant ce système *effroyable* (1), leur sens religieux et moral se révoltera. Parlez-leur en moliniste : ils seront touchés ».

A cette invitation, les Thomistes répondent qu'aux âmes simples, il suffit d'exposer le dogme, et qu'eux, pas plus que les Molinistes, ils ne nient la liberté de

(1) Régnon, 1890, p. 32.

l'homme, ni la bonté de Dieu. Et ils ajoutent qu'à n'en pas douter, d'assez nombreuses prières de l'Eglise où elle demande à Dieu de diriger, de mouvoir nos volontés, ont une allure bien plus thomiste que moliniste : pourtant, pour qui ces prières sont-elle faites, sinon pour l'universalité des chrétiens ?

En outre, le système moliniste, lui aussi, a de grosses difficultés.

La première regarde la puissance de Dieu et la faiblesse de l'homme.

Il faut prier, réciter un *Notre Père* : comme deux coursiers, la volonté humaine et la grâce divine s'attellent pour produire cette prière. Mais alors la grâce de Dieu ne fait donc pas tout en nous. L'orgueil de l'homme est exalté : Dieu dépend de nous ; ce n'est pas nous qui dépendons de Dieu.

Et même, laissant de côté l'ordre surnaturel, les Thomistes disent aux Jésuites que leur système est condamnable au regard de la simple raison et d'une saine philosophie : ce système, disent-ils, fait de l'homme un Dieu. En effet, cette première impulsion vers l'acte, c'est quelque chose ; c'est un perfectionnement de l'être. Or, ce perfectionnement, comment l'homme peut-il se le donner à lui-même ? Le molinisme est le prélude des tentatives modernes pour expliquer l'activité et l'existence des êtres sans recourir à Dieu.

Les Molinistes auront beau nous parler d'une volonté tout imprégnée de l'influence divine, nous

dire qu'il faut la considérer d'une manière vivante, globale; ils pourront multiplier les images : nous représenter l'influence de Dieu comme une accumulation d'électricité qui ne demande qu'à faire partir le mécanisme; il restera toujours que dans les profondeurs de l'être, ils placent une impulsion, une *première pointe d'activité* qui vient de la volonté humaine. Et cette impulsion, cette pointe d'activité, ce quelque chose qui vient de nous, c'est même ce qu'il y a de plus noble dans l'action, c'est ce qui la rend libre et méritoire, et, par conséquent, vraiment humaine.

De là ces accusations de semi-pélagianisme, autrement dit de semi-rationalisme, que chez les Thomistes et les Jansénistes l'on trouve constamment à l'adresse des Molinistes.

Une seconde difficulté contre le système moliniste, c'est que finalement, hélas! il en arrive à nier cette liberté qu'il a si bien voulu défendre.

Où Dieu connaît-il nos actions libres futures? Ici, un assez grand nombre de théologiens jésuites et les quelques philosophes modernes qui s'occupent de ces questions croient suffisant de répondre : « Le mode de connaissance de Dieu n'est pas le nôtre; pour Dieu, il n'y a ni passé, ni futur; il voit tout dans un éternel présent. Pour lui, les actes que je ferai demain sont donc présents tout aussi bien que ceux d'hier et ceux d'aujourd'hui ».

En réalité, cette réponse n'est que superficielle.

Elle se borne à constater le fait sans chercher à l'expliquer. Car pour Dieu sans doute, il n'y a qu'un éternel présent; dans son infinité, il n'y a point de place pour les fluctuations des êtres créés, fluctuations auxquelles nous avons donné le nom de temps. Mais il n'en reste pas moins que l'acte que je ferai demain n'existe pas encore. Par conséquent, il reste toujours à se demander où Dieu le voit, à travers quelle atmosphère il le voit; ce qui revient à se demander où cet acte est aujourd'hui contenu. Or, cet acte est contenu dans ses causes, et de causes de nos actes libres, l'on ne peut en imaginer que deux : la volonté de Dieu et la volonté de l'homme. Ainsi, finalement, il faut toujours en revenir à l'une de ces deux réponses :

Dieu voit notre acte à travers le décret éternel par lequel il en a décidé l'existence : réponse thomiste.

Il le voit à travers la force qui doit le produire et dont il connaît tous les ressorts : réponse moliniste.

Mais, avec cette seconde explication, nous sommes dans le déterminisme : « le présent est gros de l'avenir »; qui connaît parfaitement le présent connaît infailliblement l'avenir.

Les Molinistes ont imaginé bien des réponses à cette seconde difficulté. A mon avis, dans leur système, il n'y en aurait qu'une de logique : ce serait de renouveler cette vieille opinion de Cicéron que Dieu sans doute peut bien prévoir nos futures

actions libres d'une manière probable, mais qu'il ne les connaît pas avec certitude. La simple raison n'aurait rien à dire contre cette opinion. Sans doute, elle restreint quelque peu la science de Dieu. Mais, dans l'opinion moliniste, notre liberté restreint bien aussi sa puissance. En effet, d'après le molinisme, ce n'est pas une impulsion de Dieu qui prend les devants pour mettre la volonté en mouvement, c'est la volonté elle-même qui se décide à agir. Une certaine restriction de la puissance de Dieu est donc à la base de l'opinion moliniste.

Dans la même mesure, Dieu aurait pu consentir aussi à ce que notre liberté restreignît sa connaissance de nos actes futurs.

Mais cette opinion est contraire à l'enseignement des théologiens, dont la plupart disent même qu'elle va contre la foi catholique.

Les théologiens molinistes l'ont-ils enseignée? Non. Aussi finissent-ils par avouer qu'ils ne peuvent donner aucune explication de la prescience de Dieu : ils aboutissent au mystère (1).

Ainsi, le molinisme nous apparaît comme un précurseur de l'agnosticisme kantien.

Enfin, pour consoler le cœur de l'homme, l'explication moliniste de la prédestination, qui n'est

(1) Le P. Baudier S. J. le reconnaît. *Saint-Thomas et la prédétermination physique*, dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1887, p. 362. « Et vous aussi, conclura un prémotioniste, vous aboutissez à un mystère ; c'est vrai, mais pas autre que le mystère même de la création et de la manière dont les êtres finis sont en Dieu ».

qu'une prescience, l'emporte-t-elle tant sur l'explication thomiste ? Que ce soit avant d'avoir prévu ma damnation que Dieu la décide, ou qu'il la prévoie avant de la décider, il reste toujours que cette prévision est antérieure à l'acte par lequel Dieu s'est décidé à créer le monde. Avant de créer, il a prévu que, pour tel ou tel, les grâces qu'il leur accorderait seraient insuffisantes; et malgré cette prescience certaine, il s'est décidé à les créer. Dès lors, aux Molinistes tout comme aux Thomistes, il reste à expliquer pourquoi, malgré cette prévision, Dieu a voulu créer le genre humain. Et eux aussi, ils répondront comme les Thomistes : « Si Dieu a créé ceux qui devaient être damnés, s'il a permis leur damnation, c'est pour des fins plus hautes : c'est parce qu'il veut respecter notre liberté, c'est afin de pouvoir sauver les élus, dont l'existence est liée nécessairement à celle des réprouvés ».

Ainsi, la théorie de la prédestination, après la vue de nos mérites, laisse le mystère aussi angoissant qu'auparavant (1). Et il en est de même des autres explications des Molinistes : après les avoir lues, l'on a peine à se défendre de l'impression qu'elles ne vont pas au delà des données de l'expérience quotidienne. Comment la volonté humaine se meut-elle ? Parce qu'elle entre en mouvement. Comment ce mouvement est-il surnaturel ? Parce

(1) Aussi le P. Portalié S. J. ne voit-il pas une grande différence entre les deux théories. *Dictionnaire de théologie cath.* (Vacant), article *saint Augustin*, col. 2403.

qu'il est imprégné du don surnaturel de la grâce. Comment Dieu connaît-il les futures actions libres ? Par la connaissance qu'il en a (1).

Le Thomisme a une plus belle tenue scientifique.

Ces deux systèmes, vous le voyez, diffèrent du tout au tout. Pourquoi l'Eglise les a-t-elles tolérés tous les deux, et d'autres encore qu'il n'est pas de mon objet d'étudier ? Je vous en ai donné implicitement la réponse à la première Leçon. C'est que tous les deux respectent les points du dogme que je vous ai rappelés dans cette Leçon : la distinction entre la Nature et la Surnature, la grandeur de Dieu, la responsabilité humaine.

Le Thomisme maintenait la liberté humaine : l'Eglise a autorisé cette théorie; mais elle a condamné le Jansénisme qui en arrivait à étouffer cette liberté.

Le Molinisme maintenait la nécessité de la grâce : l'Eglise l'a autorisé aussi; mais elle a condamné le Pélagianisme ou Rationalisme qui en arrivait à nier l'ordre surnaturel.

Mais, direz-vous (et suivant que vous serez Thomiste ou Moliniste, cette remarque visera l'un ou l'autre système : et si vous n'êtes ni Thomiste, ni Moliniste, elle les visera tous les deux à la fois), ces systèmes ne sont pas des constructions logiques; c'est par des subtilités et des entorses au bon sens qu'ils parviennent à respecter ces points du dogme.

---

(1) Aveux de ce genre dans Régnon, 1883, p. 115, 117.

Peut-être ; mais l'Eglise n'est pas avant tout un professeur de logique et de philosophie. Elle a pour mission de maintenir l'intégrité du dogme. Et lorsqu'un système se montre respectueux de ce dogme, elle ne le condamne pas, et il n'est pas à souhaiter qu'elle le fasse.

***

J'en arrive aux points d'attache ou d'opposition qui se trouvent entre ces deux systèmes et le Jansénisme.

Après 1607, les Dominicains et les Jésuites continuèrent la lutte.

Aussi, le 1er décembre 1611, la Congrégation romaine de l'Inquisition imposa silence aux uns et aux autres (1).

Dans l'histoire de l'Eglise, il y a peu d'exemples d'un décret qui ait été si rapidement et si universellement violé (2).

Le 22 mai 1625, Urbain VIII dut le publier de nouveau (3), et plusieurs fois encore la cour de Rome rappela cette défense.

Toutefois, les querelles sur la Grâce allaient plutôt en s'apaisant ; peu à peu, elles rentraient dans l'enceinte des universités, lorsque le Jansénisme vint

(1) Serry, 1709, c. 615 ; Meyer, 1705, p. 729.
(2) Arnauld, XVI, p. 14-16.
(3) Serry, c. 615.

les rallumer, et remettre Thomisme et Molinisme à l'ordre du jour.

Toute sa vie, Jansénius ne cessa de combattre les Jésuites. Dans l'*Augustinus*, il revient souvent sur les nouveautés dangereuses de Molina.

Avec une franchise peut-être trop grande, et peut-être même avec quelque exagération, Molina avait écrit dans son ouvrage :

« Jusqu'à présent, personne, que je sache, n'a « enseigné cette manière de concilier le libre arbitre « avec la prédestination (1). Que si ces principes « avaient toujours été énoncés et expliqués, l'hérésie « pélagienne n'eût peut-être jamais vu le jour, les « Luthériens n'eussent peut-être pas osé nier le « libre arbitre avec tant d'impudence..., l'opinion « d'Augustin n'eût pas eu pour conséquence de « troubler un si grand nombre de fidèles, et de les « pousser dans les rangs des Pélagiens » (2).

Ainsi, Molina était tout naïvement heureux du beau titre de gloire d'avoir trouvé une manière nou-

---

(1) *Concordia*. In quæst. XXIII, art. IV et V, Disp. 1ª, membrum ult. (Edition de 1588, p. 492).

(2) Molina, *Concordia*. In quæst. XXIII, art. IV et V, Disp. 1ª, membrum ult. (Edition de 1588, p. 489). — Ces textes se retrouvent dans tous les ouvrages qui traitent de ces questions : *Augustinus*, t. I (*De hæresi pelagiana*), l. VIII, c. 9 (Paris, 1641, p. 204) ; t. II, liber proœmialis, c. 16 (Paris, 1641, p. 16), etc. ; Arnauld, t. XVI, p. 250 (*Première apologie pour Jansénius*) ; Billuart, *De Deo*, Diss. VI, A. VI, § VII ; Schneemann, p. 232 (in extenso).

velle d'envisager le dogme, et d'avoir ainsi rendu la doctrine catholique accessible à un plus grand nombre d'âmes.

Mais ce passage devint pour les adversaires de Molina une source inépuisable de récriminations.

Les Jansénistes, en particulier, ne tarissaient pas d'indignation contre le novateur qui voulait en remontrer à saint Augustin, qui renouvelait les hérésies que saint Augustin avait terrassées. A lui et à tout son ordre, ils reprochaient amèrement de détruire la croyance de l'Eglise et tout particulièrement le dogme du péché originel ; d'aspirer à contenter les esprits rationalistes et mondains plutôt qu'à croire docilement la parole de Dieu.

En outre, au moment où les cinq Propositions furent déférées à Rome sous Innocent X, les Jansénistes réclamèrent eux aussi des débats contradictoires analogues à ceux qui avaient eu lieu lors de la Commission *De auxiliis*. Et comme on leur fit remarquer que, ces débats n'ayant abouti à rien une première fois, il était oiseux de les renouveler, ils n'ont cessé, alors et depuis, de montrer amèrement la différence profonde entre les égards que l'on avait eus pour la Compagnie de Jésus, et le peu de cas que l'on avait fait d'eux :

« Toutes les personnes équitables, dit un *mémoire* « du temps, ne peuvent pas n'être point scandalisées, « s'ils voyent qu'au lieu qu'il y a cinquante ans « deux Papes ont employé sept années à examiner « en près de cent conférences contradictoires le livre

« d'un simple Jésuite, savoir de Molina, touchant « la même matière de la Grâce, on ne veuille pas « aujourd'hui accorder un seul jour et une seule « conférence contradictoire pour examiner le livre « d'un célèbre Professeur en théologie et très savant « évêque, qui traite de toute la doctrine de la « Grâce » (1).

***

Dans l'*Augustinus*, et plus encore dans ses lettres intimes, Jansénius ne fut guère plus tendre pour le thomisme.

Le 5 avril 1621, il écrivait à Saint-Cyran :

« Quand tous (*sic*) les deux écoles, tant des Jésuites que des Jacobins, disputeraient jusques au bout du Jugement, poursuivant les traces qu'ils ont commencées ; ils ne feront autre chose que s'égarer beaucoup davantage ; l'une et l'autre étant cent lieues loin de la vérité. Je n'ose dire à personne du monde ce que je pense, selon les principes de saint Augustin, d'une grande partie des opinions de ce

---

(1) *Mémoire sur le dessein qu'ont les Jésuites de faire retomber la censure des cinq Propositions sur la véritable doctrine de saint Augustin sous le nom de Jansénius*, p. 4-5. (Sine loco et anno [1653 ?]). — Après « cinquante ans », nous avons supprimé un « que », qui nous semble une faute d'inattention.

Bib. de la Sorbonne, recueil intitulé : *Ouvrages jansénistes*, t. IV, n° 6. — Voir aussi le *Journal* de Saint-Amour (1662), p. 83, 147, 256, etc.

temps, et particulièrement de celles de la grâce et prédestination » (1).

Dans l'*Augustinus*, en termes plus réservés, mais pourtant fort clairs, il fait fréquemment le procès du thomisme : « Ce sont, dit-il, des Aristotéliciens plutôt que des Augustiniens. Car non seulement leur *prémotion* ne se recommande d'aucun texte de saint Augustin, mais elle jette plutôt dans sa doctrine tout entière une confusion inexplicable » (2).

De fait, entre le jansénisme et le thomisme, les différences sont profondes :

Pour les Jansénistes, toute l'économie présente des rapports de l'homme avec Dieu vient du péché originel.

Le thomisme ne possède rien qui ressemble à cette distinction formidable entre l'état primitif et l'état présent de l'humanité : les relations qu'il établit entre Dieu et l'homme viennent de la nature même des choses, de la nature de l'Infini et du Fini : un être intelligent veut la fin avant les moyens ; per-

---

(1) *La naissance du Janssénisme découverte...* par le sieur de Préville (Pinthereau, S. J.), à Louvain, 1654, 16e lettre, p. 32; *Lettres de Cornélius Jansénius, évêque d'Ipres, et de quelques autres personnes à M. Jean du Verger de Hauranne..., avec des remarques*, par François du Vivier [Dom Gabriel Gerberon, janséniste], Cologne, 1703, 16e lettre, 5 avril 1621, p. 32. — Il ne faut pas s'étonner du style de Jansénius, « qui était Hollandais » comme dit Gerberon dans son *Avertissement*. Nous donnons ici le texte de Gerberon.

(2) Voir surtout t. II, liber proœm., c. 9 (1641, p. 10-11) ; t. III, l. III, c. 3 ; t. III, l. VIII, c. 1-3, surtout le ch. II, d'où est tirée la citation (1641, p. 350).

sonne ne peut se donner ce qu'il n'a pas, et par conséquent un être fini ne peut faire un acte sans avoir reçu d'impulsion de la part de l'Etre infini. Dans les relations de l'homme avec Dieu, le péché originel n'a été qu'un accident qui les a rendues plus pénibles, et qui du reste n'a pas corrompu fondamentalement la nature de l'homme.

Ainsi le fond du jansénisme, c'est avant tout une idée théologique, le respect pour ce que l'on croit être une vérité révélée.

Le fond du thomisme, c'est avant tout une idée philosophique; ce sont des principes de métaphysique appliqués aux relations surnaturelles et naturelles de l'homme avec Dieu.

Dès lors, l'on voit aussi que le thomisme ne part pas de ce principe des deux Amours, des deux délectations, qui fait le fond du jansénisme.

La volonté de la créature est indéterminée, disent les Thomistes, c'est pourquoi il doit venir un mouvement, une grâce de Dieu pour la déterminer à tel ou tel acte.

La volonté de l'homme déchu est déterminée, disent au contraire les Jansénistes ; elle est inclinée vers la terre, vers le mal. C'est pourquoi il doit venir une grâce de Dieu pour la tourner vers le Ciel, pour l'incliner vers le bien (1).

---

(1) Cette différence est moins importante que les deux autres que je signale ici. Car l'on peut supposer la volonté de l'homme attirée vers un but, et pourtant manquant de

Enfin, le jansénisme supprime la liberté. Pour le Janséniste, la grâce efficace est une délectation qui vient immobiliser l'entraînement vers la terre, emporter la volonté vers le bien, et finalement remplacer une nécessité par une autre. Et quand cette grâce efficace ne nous est pas donnée, nous ne recevons pas de grâce qui nous mette vraiment en puissance d'agir.

Pour le Thomiste, au contraire, la grâce efficace est un secours qui s'introduit à l'intérieur de la volonté, non pour la détruire, mais pour fortifier sa nature de faculté libre.

Et quand nous n'avons pas cette grâce efficace, nous recevons des secours qui nous donnent vraiment le pouvoir d'agir, c'est-à-dire qui, si nous n'y mettons obstacle, aboutiront à des secours efficaces.

Mais, lorsque le jansénisme se vit attaqué, il travailla de toutes ses forces à faire cause commune avec le thomisme (1).

---

l'*impulsion vitale*, de la *prémotion physique* qui lui permettrait d'atteindre ce but. Dans son *Traité du libre arbitre*, Bossuet unit les deux théories de la *prémotion physique* et de l'*attrait moral*, attrait que, du reste, il ne conçoit pas au sens impérieux des Jansénistes. Voir, plus loin, 8e Leçon. — Mais Jansénius n'a jamais parlé de cette prémotion physique venant donner à la volonté un complément de force, pour lui permettre d'agir dans le sens de l'une ou de l'autre délectation.

(1) Voir en ce sens une tentative censément officielle dans les *Mémoires* d'Hermant (édition Gazier, t. I, 1905, p. 563) : le 19 décembre 1651.

De très bonne heure, l'on trouve cette tactique dans les œuvres d'Arnauld, dans sa *seconde Apologie pour Jansénius* (1645) (1), dans l'*Apologie pour les Saints Pères* (1650 (2).

Le 31 mai 1653, Innocent X condamne les cinq propositions. Dès lors, les Jansénistes travaillent de plus en plus à assimiler leur théorie à celle des Thomistes. Ils cherchent à se couvrir avec les formules, les arguments des Thomistes (3). Même quand ils raillent les Thomistes, comme Pascal dans ses deux premières *Provinciales*, c'est pour leur montrer que leurs deux écoles ne diffèrent que par les mots.

Entre les deux systèmes, en effet, il y a quelques similitudes, du moins lointaines. L'un comme l'autre, thomisme et jansénisme parlaient d'un décret éternel de Dieu, qui, avant toute vue sur notre vie et nos actions, avait fixé le nombre des élus, et en conséquence organisé leur vie.

L'un comme l'autre, ils parlaient d'une grâce efficace qui par sa nature même atteignait infailliblement son effet.

Enfin, en dehors de cette grâce efficace, les deux systèmes mettaient dans l'âme une possibilité d'agir,

---

(1) Arnauld, *Œuvres*, XVII, p. 189-195.

(2) Id., *Œuvres*, XVIII, p. 99-108 ; 514-528.

(3) Id., *Œuvres* : t. XIX (*Circa gratiam sufficientem, quæ vulgo dicitur Thomistarum* (année 1653), p. 77-145 ; t. XX (*Troisième lettre Apologétique*, avril 1656), p. 142 ; t. XX (*De Gratia efficaci*, Pars 2ª, avril 1656), p. 210-231.

mais possibilité infirme qui de fait n'arrivait jamais à l'action elle-même.

Ces expressions communes accentuaient les ressemblances, et, le désir des Jansénistes aidant, créaient des confusions.

Le mot de « grâce efficace » surtout était d'un effet magique.

Pour le Thomiste et le Janséniste, la chose avait beau être différente, le mot était le même.

Richard Simon, qui tenait pour Molina, nous montre malignement un Oratorien, le P. du Juannet, s'en allant d'un confrère à l'autre, et, en leur donnant l'accolade, leur répétant par trois fois le mot d'ordre sacré : « Par elle-même, par elle-même, « par elle-même » (1).

Eh bien, à elle seule, cette scène ne suffit pas à nous dire si l'Oratorien était Janséniste hérétique ou Thomiste catholique (2).

Les Jansénistes mirent cette équivoque à profit. Ils s'en allaient répétant : « Au fond, de quoi sommes-nous coupables ? Uniquement de défendre *la grâce efficace* de saint Augustin et de saint Thomas contre *la grâce versatile* des Jésuites ».

---

(1) Richard Simon, *Bibliothèque critique* (1709), t. I, ch. 33, p. 510 ; — *Revue d'hist. et de litt. rel.*, t. II (1897), p. 227 (Margival).

(2) De fait, il était un zélé Janséniste. Voir L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, publiés par Ingold et Bonnardet (Paris, 1904), p. 244.

Le 8 septembre 1713, Clément XI lance contre Quesnel la bulle *Unigenitus*. Aussitôt les Jansénistes répètent que cette bulle condamne la doctrine de la grâce efficace par elle-même.

Le 1er octobre 1724, Noailles, cardinal-archevêque de Paris, et le chef des *Appelants*, écrivait à son ami le pape Benoît XIII que, si autrefois il en avait appelé de la bulle *Unigenitus*, c'était par crainte qu'on ne se servît de cette bulle pour attaquer la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas (1).

Les Thomistes repoussèrent énergiquement les avances des Jansénistes. Le 16 septembre 1702, du Vaucel écrivait à Quesnel : « Ces gens-là font plus de tort à la vérité et à la bonne cause que des Molinistes déclarés » (2).

Mais le public qui s'intéressait à ces questions se demandait si vraiment la doctrine thomiste n'avait pas avec la doctrine janséniste des points d'affinité inquiétants. D'autant que, tout naturellement, les

---

(1) *Lettre de son Eminence Monseigneur le Cardinal de Noailles, archevêque de Paris, à N. S. P. le Pape Benoît XIII. Du 1er octobre 1724* (s. l. n. d., in-4°). Bibliothèque nationale de Paris L. d. 4, 1382. — Sur cette affaire on peut voir aussi : Dorsanne, *Journal*, 1re édition (1753), t. V, p. 177-231 ; — t. VI, 380-386 : longs extraits de cette lettre ; 2e édit. 1756, t. IV, p. 331 et suiv. ; Lafiteau, *Histoire de la Constitution Unigenitus* (Avignon, 1737-1738), t. II, p. 134; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle* (1853) t. II, p. 140 ; Bauer, S. J., dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. VII (1874), p. 495.

(2) Meyer, *præfatio*, art. 5, p. xxix.

Molinistes, qui avaient toujours attaqué le thomisme au nom de la liberté humaine, trouvaient assez compréhensible cette assimilation entre le jansénisme et le thomisme. Dans leur assemblée générale de 1691, les Jésuites mirent de nouveau la Compagnie en garde contre « certaines doctrines qui avaient quelque « affinité avec les propositions de Baius et de Jansé- « nius » (1).

Voilà donc que d'accusateurs qu'ils étaient autrefois contre les Jésuites, les Thomistes deviennent accusés à leur tour. Et, non sans un secret plaisir, le P. de Régnon nous les montre, eux si puissants naguère et si agressifs, obligés maintenant de se défendre et de demander à la papauté des certificats d'orthodoxie (2).

Mais bientôt la papauté prend leur cause en main. Le 1er septembre 1718, Clément XI déclare que par sa bulle, il n'a pas voulu condamner « les doctrines « qui étaient ouvertement et librement enseignées « dans les écoles catholiques ».

Comme les attaques continuèrent, Benoît XIII, ancien Dominicain lui-même, écrivait aux Dominicains le 6 novembre 1724 : « Méprisez magnanime- « ment, chers fils, les attaques lancées contre vos « opinions de la grâce intrinsèquement efficace, et

(1) Serry (1709), p. III (28 juin 1691) ; voir aussi Dummermuth, p. 2, note.

(2) Régnon (1883), p. 74-75.

« de la prédestination gratuite à la gloire, sans au-
« cune prévision de mérites.... »

Et trois ans plus tard (26 mai 1727), le même pape disait avec plus d'énergie encore : « Nous ordon-
« nons que la doctrine de saint Thomas d'Aquin et
« de son illustre école soit à l'abri de toute injure,
« et qu'on ne la présente pas comme d'accord avec
« les erreurs condamnées de Jansénius, Quesnel et
« autres sectaires, dont saint Thomas et l'école tho-
« miste ont toujours été fort éloignés » (1).

*
* *

Aujourd'hui, ces querelles se sont apaisées.

Toutefois, une question qui touche à la liberté de l'homme peut-elle disparaître tout à fait? Pour être plus exact, il vaut mieux dire que la question s'est déplacée, ou mieux encore qu'elle s'est limitée. Toujours, et fiévreusement, l'on se demande de quelle nature est cette force que l'on appelle la volonté humaine, quelle place elle occupe dans l'ordre général de l'univers.

Mais dans le problème, nous n'osons plus scruter le côté qui regarde Dieu. Comment Dieu connaît-il nos actions futures? Comment même nous aide-t-il à agir? Puisque finalement, il faut avouer qu'il y a là un mystère, nous coupons court plus vite que les

(1) Dummermuth, p. 2-4 ; Gayraud (1889), p. 36-37.

Thomistes et les Molinistes, et nous disons : « Dieu est l'Absolu, et notre connaissance est limitée. Le mode de la connaissance et de l'opération divines est dans une catégorie à part, catégorie avec laquelle notre manière de connaître et d'agir n'offre pas de ressemblance, et n'offre peut-être même aucune véritable analogie ».

Ainsi notre intelligence a reculé vaincue : elle a dû avouer qu'elle avait voulu s'avancer trop loin dans les régions de l'inaccessible.

Pourtant « ce qui a été, c'est ce qui sera » dit l'auteur de l'*Ecclésiaste* (1) : aussi, plus tard, le terme auguste d'autrefois reparaîtra-t-il sans doute dans les discussions sur le problème de la liberté humaine.

Mais ce sera peut-être un nouveau Thomisme et un nouveau Molinisme, ce seront des constructions nouvelles, une manière nouvelle de voir le même dogme qu'autrefois. Sans doute, une synthèse nouvelle, elle aussi, aurait des luttes à soutenir ; mais, finalement, elle serait respectée par l'Eglise pourvu qu'elle-même elle respectât les affirmations du dogme : la distinction réelle de Dieu et de l'homme, la responsabilité de l'homme, la grandeur et la sainteté de Dieu. Cette synthèse sera même meilleure que les anciennes si elle explique d'une manière

(1) *Eccl.*, I, 9.

plus saisissante comment les mille tentacules de l'action de Dieu peuvent aboutir aux mille ramifications de l'action humaine pour rendre cette action divine sans la faire cesser d'être humaine et libre.

SIXIÈME LEÇON

Le Jansénisme et les conséquences de la chute originelle. L'Apologétique de Pascal (1)

—

Préliminaires. — La chute originelle peut-elle se constater par l'expérience. C'était l'avis des Jansénistes et c'est en outre celui d'hommes vraiment catholiques. Aussi, dans la constatation expérimentale de cette chute, ils trouvent une preuve de la vérité du Christianisme.

Ch. I. — Fondements de cette opinion.

Art. I. — Sort malheureux de l'homme sur la terre : faiblesses dans son corps; — dans son intelligence; — dans sa volonté. — Désordre : dislocation entre les diverses parties de son être.

Plus l'homme est intelligent, plus il est malheureux.

Art. II. — Laissé à ses seules forces, l'homme ne trouve de consolation à ses maux ni dans la nature; — ni

---

(1) Ouvrages à consulter :

Première opinion : le péché originel peut se prouver par l'expérience. Jansénius, *Augustinus*, *De Statu Naturæ lapsæ*, lib. II, cap. I.

Pascal, *Pensées* (voir la nomenclature des éditions des *Pensées* dans V. Giraud, *Pascal : l'homme*, *l'œuvre*, *l'influence*, 3e éd., Paris 1905, p. 1 et suiv.). C'est dans la 14e leçon que M. Giraud traite le sujet dont nous parlons ici.

Bossuet (voir la 8e Leçon ci-après).

Lacordaire, *64e Conférence de Notre-Dame*.

Seconde opinion : le péché originel ne peut se prouver par l'expérience : c'est un dogme affirmé par l'Eglise. L'au-

dans une juste répartition des récompenses et des châtiments; — ni dans la civilisation; — ni dans ses relations avec Dieu.

Art. III. — De ces faiblesses et de ces désordres, l'on remonte à une chute de l'humanité.

Ch. II. — Valeur de cette opinion aux yeux de l'Eglise et aux yeux de la Raison.

Art. I. — Enseignement de l'Eglise sur les conséquences de la chute originelle. Cette première opinion se recommande de plusieurs écrivains catholiques des derniers siècles et de quelques Pères de l'Eglise. — Toutefois une opinion opposée dit que l'homme déchu diffère de l'homme de l'état de nature pure *tanquam spoliatus differt a nudo.* — En France des restes de jansénisme portent à prendre cette opinion pour rationaliste. — En réalité, elle est plus autorisée que l'autre dans la théologie catholique.

Art. II. — Explication rationnelle des faiblesses et des désordes qui se constatent dans l'homme. — L'homme laissé aux seules forces de sa nature est capable de bien. — L'existence du mal dans l'homme s'explique par sa condition d'être fini; — et matériel; — et par la nature humaine. — Tout doit aller du moins parfait au plus parfait : l'homme aussi, et cette ascension doit se produire par l'effort, par la lutte. — Union intime de l'âme avec le corps. — La théorie de l'évolution

---

teur le plus accessible est Monsabré (Carême de 1877, 28e Conférence de Notre-Dame, p. 167 et suiv., 378 et suiv. On y trouve des renvois aux théologiens du moyen âge).

En outre, tous les cours de théologie dogmatique parlent plus ou moins de cette question; par ex. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium* (Œniponte, 1900, 10e édition), t. II, nos 351[4], 394-395; t. III, no 59.

L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique* (t. I, Paris, 1908, p. 101 et suiv.). Mais cet auteur n'a pu qu'indiquer les deux opinions sans les approfondir.

Bon résumé de la question dans *Revue du clergé français*, t. XLVII (1906), p. 345 (Turmel).

appliquée au corps humain fait encore mieux comprendre la cause des faiblesses de l'homme.

Le dogme de la chute se prouve donc par la Révélation, mais non par l'expérience.

Conclusion. — La vérité serait peut-être dans une opinion mitoyenne : absolument parlant, Dieu eût pu à l'origine créer l'homme dans l'état où il naît aujourd'hui, mais sa bonté devait l'en empêcher.

Comme je l'ai dit il y a quinze jours, le point de départ du Jansénisme est une conception spéciale de la chute originelle et du désordre que cette chute a entraîné dans la nature humaine.

Pour Luther, Calvin, Baius, Jansénius, la chute originelle a fondamentalement bouleversé la nature de l'homme : pour cette nature, cette chute n'a pas été seulement une déchéance, elle a été une perversion, une corruption totale ; dès lors, l'homme corrompt tout ce qu'il touche : par lui-même il ne peut plus que pécher.

Exposée avec cette rigueur, cette théorie a été condamnée par l'Eglise. L'Eglise ne veut pas entendre dire qu'un traité de Confucius, qu'un chant d'Homère, qu'un dialogue de Platon aient été nécessairement de mauvaises actions.

Mais chez les catholiques, l'on trouve assez répandue une conception qui, par certains côtés, confine à celle-là : c'est que la chute originelle a profondément blessé la nature de l'homme. Sans doute, depuis lors, l'homme n'est pas foncièrement corrompu : il n'est pas devenu un mal vivant. Pourtant

il est tellement faible qu'il produit l'impression d'un homme malade; entre toutes les parties qui le composent, il y a un tel désordre qu'il évoque l'idée d'un être violemment disloqué. Ainsi l'homme n'est plus qu'un misérable débris *non seulement de ce qu'il était auparavant*, dans l'état d'innocence, *mais encore de ce qu'il devrait être* : par la chute originelle, notre nature elle-même a été privée de certains éléments auxquels elle a *droit* : originairement, Dieu n'aurait pas pu créer l'homme dans l'état de faiblesse et de maladie où il naît aujourd'hui.

Aussi, en dehors de la révélation, notre simple conscience, notre simple expérience suffisent-elles à prouver que nous sommes déchus. Si nous avions un bras de moins, et qu'en outre la place de ce bras fût clairement marquée, il suffirait de nous regarder pour voir que nous n'aurions pas tout ce que réclame notre constitution physique. Ainsi, en examinant l'homme en nous-mêmes, dans nos contemporains et dans l'histoire, nous devons en arriver à cette constatation : il nous manque quelque chose.

La conclusion, c'est qu'il faut tenir pour vraie la Religion qui nous donne la clef de notre malheureux sort : nous avons là une preuve de la divinité du Christianisme.

Voilà les réflexions qui forment le fond des *Pensées* de Pascal. De la vue des misères de l'homme, Pascal remonte à l'idée d'une chute, et de là, à la vérité du Christianisme.

Voilà aussi les réflexions qui sont au fond de

mainte page de Bossuet et de nombreux écrivains français des derniers siècles.

Et ici, pour prévenir un malentendu, je rappellerai que chez Pascal, il y a le disciple de Montaigne et le disciple de Jansénius. Disciple de Montaigne, Pascal est plutôt agnostique : il désespère de trouver la vérité par la raison ; il veut aller à elle par le cœur. Par là, il annonce Kant, qui délaissera les conclusions de la *raison théorique* pour celles de la *raison pratique*. Aussi, n'est-ce peut-être pas à tort que les partisans de l'apologétique de l'*immanence* se réclament de Pascal (1).

Quelquefois, il est vrai, l'on a dit que les attaques de Pascal contre la raison venaient de son jansénisme (2).

Il est certain qu'elles viennent de là en partie. Comme je l'ai dit il y a quinze jours (3), le jansénisme estimait que la volonté de l'homme déchu avait sur la raison une influence néfaste ; la volonté rendait la raison orgueilleuse, et elle en arrivait à la fausser. Les attaques de Pascal contre la raison ont souvent une allure de ce genre. Mais, plus souvent encore, l'on voit que Pascal se souvient des plaisanteries de Montaigne : il n'a pas confiance dans les

---

(1) Voir par exemple Labertonnière, *Essai de philosophie religieuse* (Paris, 1903), p. 193-229 : l'apologétique et la méthode de Pascal.

(2) Lavigerie, *Exposé des erreurs doctrinales du Jansénisme* (Paris, 1860), p. 52 et suiv.

(3) Quatrième leçon.

lumières, dans les déductions de la raison. De tous les Jansénistes, c'est lui qui a le plus attaqué la raison spéculative ; il ne faut jamais oublier que Pascal est loin d'appartenir complètement au jansénisme.

Pascal, me semble-t-il, part donc du scepticisme de Montaigne ; à tout le moins, il consent à en tenir compte avec une certaine catégorie d'adversaires. Puis, malgré ces faiblesses de la raison, il veut qu'elle lui enseigne une règle de vie : le scepticisme ne peut pas être pratique, il faut *parier* sur le but de la vie, c'est-à-dire s'en préoccuper. Et cette règle qu'il cherche pour diriger sa vie, ce sera la doctrine janséniste surtout qui contribuera à la lui fournir : la constatation de toutes les faiblesses qui sont en nous, faiblesses de la raison, faiblesses de la volonté, l'amènera à la certitude d'une catastrophe où l'humanité a sombré, et, les preuves tirées des miracles et des prophéties venant à l'appui, à la certitude de la religion qui le renseigne sur cette catastrophe.

Ainsi, parti du scepticisme de Montaigne, Pascal a trouvé dans le jansénisme de quoi remédier à ce scepticisme pour diriger notre vie.

Or, ce que je veux étudier aujourd'hui dans Pascal, ce ne sont pas ses vues sur l'Agnosticisme, mais les vues par lesquelles il tient plus spécialement au jansénisme, ses idées sur le péché originel et sur les conséquences de cette chute dans l'humanité.

Dans cette conception des conséquences de la chute originelle il y a un assemblage d'éléments très variés :

Des faits d'observation fort justes;

Des idées philosophiques assez aventureuses sur la nature du mal et sur la nature de l'homme;

Des aspirations mal définies;

Des idées théologiques sur l'état primitif de l'humanité;

En un mot un étrange mélange d'idées humaines et de dogmes révélés.

Dans cette Leçon, je voudrais essayer d'éclairer et de classer ces données quelque peu confuses, et de répondre à deux questions :

1° Quels sont les fondements de cette Apologétique?

2° Quelle en est la valeur aux yeux de l'Eglise et aux yeux de la raison?

***

Le point de départ de cette théorie théologique est un fait d'observation d'une vérité poignante : je veux dire le sort malheureux de l'homme sur la terre.

L'auteur du livre de Job, l'auteur du livre de l'Ecclésiaste, Lucrèce, saint Augustin, Milton, Pascal, Bossuet, Lacordaire, quiconque a vécu a senti profondément tout ce que la condition de l'homme a de vulgaire et d'atrocement douloureux.

Jeté nu sur la terre, le premier acte de l'enfant est une souffrance : sa première émission de voix est un cri de douleur.

Pendant plusieurs années, ce pauvre petit être sera incapable de se mouvoir et de se défendre, bien

inférieur ainsi aux animaux sans raison : il serait difficile d'en citer un qui soit une charge aussi lourde à ceux qui lui ont donné la vie. Cet enfant, il souffre de tout, il faut le garantir de tout : de la faim, de la soif, du chaud, du froid, des animaux, en un mot, de mille attaques de la nature morte et de la nature animée.

Il grandira. Mettons que ses forces physiques se développent d'une manière normale et harmonieuse : sa vie n'en aura pas moins l'apparence d'une forteresse : la majeure partie de ses actes aboutira à une guerre défensive contre la nature et contre ses semblables.

Et combien sont-ils, ceux dont l'activité physique a ce développement harmonieux ! A côté, il y a la foule immense de ceux qui traînent plus ou moins leur vie : pour la grande majorité des humains, surtout dans les grands centres de nos civilisations vieillies, c'est par la souffrance, les infirmités, les maladies, qu'ils sont avertis de la réalité de leur corps.

Puis, c'est un champ de bataille couvert de blessés qui râlent, un hôpital avec ses maladies innombrables, que la nature semble s'être ingéniée à inventer avec des raffinements de cruauté.

Enfin, forts ou infirmes, valides ou souffrants, une même fin nous attend tous : la pourriture entre quatre planches ; « on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais » (1).

---

(1) *Pensées* (éd. Brunschwicg, 1904), t. II, p. 129.

Et cette fin est si peu conforme à notre nature qu'elle nous inspire une invincible horreur !

Dans ce corps, il y a un principe pensant, il y a une âme. Est-elle plus favorisée que lui?

Dans les premières années, cette âme est entourée d'épaisses ténèbres ; il faudra attendre longtemps pour que cette sorte d'ivresse se dissipe. Jusque-là, il faudra traiter cet enfant comme un insensé qui n'est pas responsable de ses actes.

Ensuite, la raison viendra. De quoi sera-t-elle capable? Quelle sera sa force ordinaire? Ce sera comme le dit saint Thomas d'Aquin « de bâtir des maisons, de planter des vignes et de s'occuper d'autres choses semblables » (1).

De là ces préoccupations banales qui remplissent les neuf dixièmes des nos conversations : le temps qu'il fait, si le baromètre monte ou baisse; ce que font nos voisins et nos voisines, le fait-divers du journal.

Quelquefois, pourtant, nous cherchons à nous dégager de ces préoccupations vulgaires et à nous élever dans le monde de la pensée. Mais bientôt nous nous heurtons péniblement au mystère. Nous ressemblons à de pauvres malheureux qui vont à tâtons dans une caverne : aussitôt qu'ils abandonnent la trace de ceux qui les ont précédés, ils vont se frapper contre les rocs des parois.

---

(1) *Summa Theol.* Ia 2ae, qu. CIX, art. 2.

Bientôt aussi, du reste, notre corps nous ramène à des réalités plus mesquines : par une souffrance de tous les jours, il rappelle durement à notre âme qu'elle a eu tort de l'user par le travail de la pensée.

Puis, ce que notre intelligence a conquis, ce que nous avons appris avec tant de peine, il nous suffira de rester dans l'inaction pour l'oublier.

Notre cœur, notre volonté sont encore plus faibles que notre intelligence : notre capacité de vouloir le bien est inférieure à notre capacité de saisir le vrai. « Laissé à lui-même, de quel côté l'enfant est-il sur-
« tout porté? Il faut lui faire peur pour le tourner
« vers le bien, il lui faut des maîtres, des verges,
« toute une discipline ».

« Quand il aura grandi, son cœur sera courbé
« vers les désirs vains et nuisibles : de là les soucis,
« les joies malsaines, les fraudes, les vols, de là l'or-
« gueil et l'envie, et la luxure avec toute sa hideuse
« famille d'actes innommables ».

« Dès lors, cette raison qu'il lui faut tant d'années
« pour cultiver, l'homme la mettra au service de son
« orgueil, de sa luxure, de sa soif insatiable de l'or,
« pour porter partout des maladies honteuses, des
« furies et des tempêtes. Changé en bête sauvage par
« ses passions, l'homme dépassera la rage du chien,
« la violence du scorpion, le venin du serpent » (1).

---

(1) *Augustinus ; De statu naturæ lapsæ*, lib. II, cap. I, *passim*.

Voilà la faiblesse de l'homme : faiblesse du corps, faiblesse de l'intelligence, faiblesse de la volonté.

Peut-on aller plus loin ? Oui ; à côté de cette faiblesse, il y a le désordre. L'homme ressemble à un Etat sans chef qui manque d'équilibre et de gouvernement. Une faculté peut à peine s'y développer sans qu'elle le fasse au détriment de l'autre. Nous développons nos forces physiques : la culture de l'âme languit. Pendant de longues journées, au contraire, nous nous courbons sur des livres : notre corps souffre, et dans le même temps notre cœur court risque de se dessécher. Nous avons une brillante imagination, une sensibilité exquise : hélas, nous courons grand risque de nous arrêter à des images trop attrayantes, à des affections trop tendres et trop peu réglées : combien y a-t-il de grands poètes qui n'aient pas fait de chutes ! Le peuple grec, peuple artiste par excellence, était complètement dénué de sens moral.

Au contraire, tenons-nous notre intelligence constamment guidée par la règle du vrai, notre volonté constamment guidée par la règle du bien : pour en arriver là, nous sommes obligés de mettre à l'arrière-plan l'imagination et la sensibilité, de tenir les rênes à ces facultés décevantes, mais créatrices et enchanteresses, d'élaguer ces parties plus brillantes de notre activité.

Nous devons nous « abêtir », suivant l'effrayante expression de Pascal (1).

(1) *Pensées*, t. II, p. 154. Il n'est que juste d'ajouter

Même dislocation entre nos tendances individuelles et nos tendances sociales. Nous sommes faits pour vivre en société ; et si nous nous donnons à nos semblables, nous nous oublions trop nous-mêmes ; nous devenons un carrefour où tout le monde passe : nous oublions les intérêts de notre âme et nous oublions Dieu. Il ne faut rien exagérer, dira-t-on : dans notre vie, il faut savoir faire la part de la société et la part de Dieu. Mais ce n'est pas dans cette combinaison que l'Eglise catholique voit la perfection : quand elle veut rendre une âme parfaite, elle lui demande de renoncer à la société de ses semblables : l'ordre qu'elle répute le premier de tous, c'est l'ordre des Chartreux, celui qui a le plus réduit l'homme à la solitude, celui qui a le plus détruit dans l'homme les tendances sociales.

Ainsi, plus l'homme est intelligent et puissant, plus il est porté au mal. La beauté du corps, la force physique, intellectuelle et morale, les dignités sociales, tout cela, depuis la chute, ne sont que présents dangereux qui nous portent à nous arrêter à nous-mêmes, à nous confier en nous-mêmes au lieu de nous servir de tremplin pour nous élancer vers Dieu ; tout cela, restes d'Adam « le vieil homme ». l'homme de l'état d'innocence, l'homme normal, créé dans la puissance et dans la grandeur ; mais restes qu'il faut travailler à oublier, à retrancher en nous, pour

---

qu'en cet endroit, ce n'est pas tout à fait parler le sens de Pascal.

« nous revêtir de l'homme nouveau », Jésus-Christ, qui, comme le dit saint Paul, a été créé « dans une justice et une sainteté véritables » (1) ; c'est-à-dire pour vivre en sachant être contre nous-mêmes les justiciers de Dieu, en nous châtiant nous-mêmes, en nous séparant des créatures et de nous-mêmes, toutes choses qui désormais sont pour nous un obstacle pour aller vers Dieu.

Plus que ses semblables, l'homme qui pense sent profondément ces lacunes et ces désordres de notre nature.

Aussi, plus l'homme est intelligent, plus il est malheureux. Cloué sur son rocher, avec un vautour pour lui ronger le foie, Prométhée est l'image du génie.

***

Au milieu de cette immense tristesse, l'homme pourtant a besoin d'appuis. Cette pauvre intelligence a besoin de vérité, ce cœur, besoin de consolation, cette volonté, besoin de justice. Où les trouvera-t-il ?

Dans la nature ? Oui, à de certaines époques sentimentales, l'on a voulu que la nature s'associât à nos douleurs et à nos joies : le soleil devait se lever plus triste sur un convoi portant à leur dernière demeure des restes aimés.

---

(1) *Ephes.* IV, p. 24.

Mais, en vérité, la nature est une marâtre. Aussitôt que nous avons un organe plus faible, c'est sur ce point qu'elle aime à faire tomber ses coups. Et pour nos douleurs et nos joies, elle y participe précisément dans la mesure où nous voulons bien nous illusionner : les sentiments que nous lui trouvons, ce sont ceux que nous mettons en elle.

En réalité, la nature passe à côté de nous, brutalement indifférente à tout ce qui nous touche. L'attitude de la nature, nous la trouvons décrite dans les vers que Lamartine prête à *Childe Harold* mourant :

Triomphe, disait-il, immortelle Nature,
Tandis que devant toi ta frêle créature,
Elevant ses regards de ta beauté ravis,
Va passer et mourir ! Triomphe ! tu survis !

Le brin d'herbe foulé se flétrit sous mes pas,
Le gland meurt, l'homme tombe, et tu ne les vois pas.
Plus riante et plus jeune au moment qu'il expire,
Hélas ! comme à présent, tu sembles lui sourire,
Et, t'épanouissant dans toute ta beauté
Opposer à sa mort ton immortalité ! (1).

Nos semblables nous donneront sans doute les consolations que nous refuse la nature : la civilisation surtout apaisera nos souffrances. Et puis, n'y a-t-il la justice immanente des choses, qui, d'un pied, peut-être lent et boiteux, mais sûr, finit par atteindre le coupable.

---

(1) *Le dernier chant du pèlerinage d'Harold*, XLII.

La justice immanente des choses! L'on peut en parler dans des romans ou pièces de théâtre à l'usage des jeunes filles : « *Lucie, ou la vertu récompensée*; *Germaine, ou la vanité punie* ». C'est autrement que les grands observateurs ont vu la vie. Y a-t-il spectacle plus affreux que le théâtre de Shakespeare? C'est Roméo et Juliette mourant victimes d'une méprise fatale. C'est Desdémone, succombant sous les calomnies du perfide Yago. C'est toute une série d'âmes nobles, d'hommes honnêtes et vertueux tombant dans les pièges de misérables, trompés par des êtres vicieux et méchants.

Sans doute, assez souvent, cette justice immanente finit par se faire jour. Mais c'est après deux ou trois générations.

Des offenses d'autrui, malheureuses victimes,
Que nous servent, hélas! ces regrets superflus?
Nos pères ont péché, nos pères ne sont plus
Et nous portons la peine de leurs crimes (1).

Ainsi chante Racine traduisant Jérémie (2).

Et une voix plus auguste encore disait aux apôtres : « D'autres ont travaillé, et c'est vous qui avez recueilli le fruit de leurs travaux » (3).

Pour la civilisation, oui, elle adoucit les mœurs, elle rend la vie plus facile. Mais elle fait naître plus de besoins, plus d'aspirations qu'elle n'en comble.

---

(1) *Esther*, acte I, sc. 5.
(2) *Lamentations*, V. 7.
(3) Jean, VI, 38.

En dehors du Christianisme, c'est-à-dire en dehors de l'influence de la révélation, la civilisation par excellence n'est-elle pas dans cette terre de l'Inde dont il est passé en proverbe de vanter l'antique sagesse. Nous avons là le spectacle d'un peuple fort intelligent, d'un peuple dirigé par des philosophes, d'un peuple que, pendant de longs siècles, presque aucune incursion du dehors n'a troublé dans son développement. Et le fond de l'âme hindoue, c'est une immense tristesse, une tristesse incurable : tout effort, tout acte est pénible et par conséquent mauvais. Il faut donc travailler à détruire la vie, source de l'action, travailler à atteindre ce Nirvana dont on ne sait rien, sinon que c'est une tendance vers le néant.

Voilà le fruit d'une civilisation purement humaine : c'est le désir du suicide.

En fin de compte, plus un individu est intelligent, plus il souffre ; plus un peuple est intelligent et civilisé, plus il sent le vide de la gloire et de l'existence.

Et ce dégoût de la vie, l'Esprit-Saint nous l'a exprimé dans des termes que nous aurions à peine osé employer.

Job s'écriait dans sa douleur :

Ah ! périsse à jamais le jour qui m'a vu naître
Ah ! périsse à jamais la nuit qui m'a conçu
Et le sein qui m'a donné l'être
Et les genoux qui m'ont reçu (1).

(1) Job, III, 3, traduit par Lamartine dans la *Poésie sacrée* (Premières méditations, n° XXXVII).

Quand il parlait ainsi, Job, dira-t-on, était dans la souffrance. Mais au milieu de la gloire et des délices, Salomon est plus désenchanté encore : « J'ai « trouvé les morts plus heureux que les vivants, et « plus heureux que les uns et les autres, celui qui « n'a pas encore vécu et qui n'a pas vu les mau- « vaises actions qui se commettent sous le so- « leil » (1).

Le mieux pour l'homme est de s'étourdir pour moins songer à son malheur.

Enfin, la faiblesse suprême de l'homme, le désordre par excellence de sa nature, et par conséquent la preuve la plus palpable qu'il est dans un état violent, ce sont ses relations avec Dieu.

L'appui suprême, la suprême consolation, l'homme les trouvera-t-il en Dieu, dans l'Etre infini d'où nous sortons et vers qui nous devons aller ?

Oui, cet appui, cette consolation y sont, en effet ; mais en dehors de toute révélation, laissés à leurs seules ressources naturelles, combien d'hommes savent les y trouver ?

Chez l'enfant, chez le jeune homme, un jour voici l'esprit qui s'éveille. Aussitôt, il s'aperçoit du vide immense qui l'environne : il ne sait où il est, ce qu'il est, d'où il vient et où il va :

« En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, « dit Pascal, en regardant tout l'univers muet et

(1) *Ecclésiaste*, ch. IV, v. 3.

« l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et « comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans « savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce « qu'il deviendra en mourant, incapable de toute « connaissance, j'entre en effroi, comme un homme (1) « qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et « effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître où il « est, et sans moyen d'en sortir. Et sur cela, j'ad- « mire comment on n'entre point en désespoir d'un « si misérable état. Je vois d'autres personnes au- « près de moi, d'une semblable nature : je leur « demande s'ils sont mieux instruits que moi ; ils « me disent que non. Et sur cela, ces misérables « égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu « quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y « sont attachés. Pour moi, je n'ai pu y prendre d'at- « tache, et, considérant combien il y a plus d'appa- « rence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai « recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque « marque de soi » (2).

---

(1) *Comme un enfant*, avait d'abord écrit Pascal.

(2) *Pensées*, t. III, p. 133-134, n° 693. Jansénius, *Augustinus*, *De statu naturæ lapsæ*, l. II, ch. I (1641, p. 119) : « Quod ut, Augustini sensu et plerumque verbis, breviter perstringamus..., quid indicat horrenda quædam profonditas ignorantiæ, cum qua nunc mundum ingredimur? Nam in hisce tenebris profundissimis ab utero profusus in lucem quilibet infans jacet, nesciens ubi sit, quid sit, a quo creatus, a quibus genitus sit, jam reus delicti, nondum capax præcepti ; tanta videlicet caligine involutus et pressus, ut neque tanquam de somno excitari possit, ut hæc saltem demonstrata cognoscat ; sed expectetur tempus quo hanc

En effet, par ses méditations, l'homme peut remonter jusqu'à Dieu : sa raison a la force de trouver l'Auteur et la Fin de tout. De soi, le vrai est le reflet de Dieu, il mène à Dieu : par conséquent, la science, science de l'homme, science de la nature, doit nous conduire à Dieu. Mais nous sommes tellement déformés que pour remonter du reflet au foyer de la lumière, il nous faut un effort constant et même pénible de la volonté. Aussi, en fait, combien pourront en arriver là ? Platon, Aristote eux-mêmes n'ont pas trouvé l'infinité de Dieu : ils se sont arrêtés au dualisme d'un Dieu et d'une matière éternellement coexistants (1).

Et cette Divinité plus ou moins imparfaitement trouvée, comment l'honorera-t-on ? Quels sont ceux qui, en dehors de la Révélation, ont su lui rendre un culte « en esprit et en vérité » ? On l'honorera par des sacrifices sanglants, par des danses et des actes obscènes ; et le Bouddhisme du Thibet en arrivera à l'honorer par des moulins à prières ; du cœur, puis des lèvres, la formule a passé sur une petite machine, chargée de prier la Divinité à la place de l'homme.

Dès lors, inutile de se demander si ces hommes chercheront en Dieu des consolations pour le cœur.

---

nescio quam velut ebrietatem, non per unam noctem, sicut quælibet gravissima solet, sed per aliquot menses atque annos paulatim digerat ».

(1) Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904, p. 262. Voir aussi p. 432-433 ; 495-496.

Dans une page éclatante, Lacordaire nous représente un homme au déclin de la vie. Des siens, les uns sont morts, les autres sont partis fonder de nouvelles familles. Pourtant, cet homme a un cœur qui a besoin d'aliments. Va-t-il donc s'abîmer dans l'amour de Dieu ? Non, il descend dans la rue, il y prend un chien, et il en fait le confident de sa vieillesse (1).

C'est donc avec peine que nous trouvons Dieu, que nous pensons à Dieu, que nous nous élevons vers lui.

Au contraire, notre tendance naturelle est de nous replier sur nous-mêmes, et de nous mettre au centre de tout.

Depuis la chute, notre nature s'est toute pénétrée de la parole du tentateur : « Vous serez comme des dieux ». Constamment, nous sommes portés à nous substituer à Dieu, nous et les choses de la terre.

Si nous nous examinons avec loyauté, nous constatons que les choses de la terre sont comme recouvertes d'une glu visqueuse qui nous attache à elles. La volupté se glisse comme un venin subtil jusque dans nos élans de mysticisme.

Si nous semblons rechercher la vérité, si nous aimons les plaisirs de l'esprit, c'est à la condition que cette vérité soit entre nos mains comme un jouet d'enfant, que nous la dominions, et que nous la brisions quand elle a cessé de nous plaire.

---

(1) Lacordaire, 64e Conférence de Notre-Dame (*Œuvres*, édition Poussielgue, 1861, t. IV, p. 305-306).

Quand j'ai connu la vérité,
J'ai cru que c'était une amie ;
Quand je l'ai comprise et sentie,
J'en étais déjà dégoûté (1).

Pour la recherche de notre bien-être, nous dépenserons une énergie sauvage, et si, sur la route, nous rencontrons notre semblable, si sa présence nous gêne, notre impulsion native sera de le traiter en ennemi et de le supprimer.

La religion la plus en harmonie avec notre nature, ce n'est pas le culte du vrai Dieu, c'est la déification de nous-mêmes et de nos passions, une sorte de religiosité vague et voluptueuse. Et c'est bien là, en effet, le fond de la mythologie indo-européenne, c'est-à-dire de la religion que l'homme s'est élaborée lui-même.

Quand notre âme veut vraiment tenter l'ascension vers le vrai Dieu, c'est une lutte horrible au dedans de nous-mêmes ; suivant la tragique expression de saint Paul, ce sont, dans notre corps et dans notre âme, des « gémissements inénarrables » jusqu'à ce que nous ayons conçu les œuvres de l'Esprit, jusqu'à l'enfantement douloureux de la Vérité (2).

Aussi chaque ordre religieux a-t-il dans ses règles une demi-heure, une heure quotidienne de méditation, pendant laquelle chacun doit rassembler ses

(1) A. de Musset, *Tristesse*.

(2) *Rom.*, VII, 22-26. Voir aussi Ev. selon saint Jean, XVI, 12-15.

forces pour s'exercer à monter jusqu'à Dieu, par la pensée et par l'amour. Et lorsque dans la vraie Religion, un confesseur voudra donner une pénitence, c'est-à-dire une œuvre de mortification, il indiquera un « Notre Père ». En tête des choses pénibles, il a donc fallu placer l'acte par lequel nous rappelons, à nous-mêmes et à Dieu, qu'il est notre Père et qu'il veille tendrement sur nous.

Bref, la raison prouve que l'amour de Dieu est le sentiment le plus en harmonie avec la nature d'un être raisonnable ; mais l'expérience nous montre que l'amour de Dieu est le sentiment le plus naturellement étranger au cœur de l'homme.

***

Voilà les tableaux que l'on trouve dans Jansénius, dans Pascal, dans Bossuet, dans Lacordaire, dans nombre d'écrivains secondaires des derniers siècles.

En partant de ces données, ces auteurs ont vite fait d'établir le raisonnement suivant :

D'où viennent ces faiblesses accablantes, ces désordres déconcertants?

Ils ne peuvent être l'œuvre de Dieu. Dieu ne peut pas s'être ainsi ingénié à faire du roi de sa création un cloaque de faiblesses et de désordres, à mettre dans l'homme des infirmités et une dislocation contre nature, infirmités et dislocation tellement contre nature qu'elles ne se trouvent pas dans les créatures inférieures.

Pour en expliquer l'existence, les Manichéens ont eu recours à un Principe mauvais, coéternel au Principe bon. Mais cette explication n'en est pas une. Car il faudrait expliquer comment ce Principe mauvais et ce Principe bon ont pu coopérer à créer les mêmes êtres, comment ils ont pu travailler sur la même nature ; il faudrait expliquer comment un être peut être essentiellement mauvais, comment le Mal absolu peut exister.

Du reste, cette solution ne fait que reculer la difficulté : si l'on ne comprend pas comment sur la terre le bien et le mal peuvent coexister, comment comprendra-t-on mieux que puissent le faire deux Principes éternels ?

Après les Indiens et Pythagore, Platon a parlé d'une préexistence des âmes. Mais rien en nous ne se rappelle cette préexistence ; et du reste, par cette explication, la difficulté ne serait guère que reculée : en remontant à la première existence, il faudrait voir comment le mal a pu s'y produire, et y produire le germe de ce qui existe aujourd'hui.

Bref, concluent ces auteurs, il n'y a qu'une solution convenable : c'est l'existence d'une chute de l'humanité, l'existence du péché originel.

C'est après des réflexions de ce genre que Pascal écrivait :

« Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? « Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel « sujet de contradiction, quel prodige ! »

« Chose étonnante, que le mystère le plus éloigné « de notre connaissance, qui est celui de la trans- « mission du péché, soit une chose sans laquelle « nous ne pouvons avoir aucune connaissance de « nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend « ses plis et ses tours dans cet abîme : de sorte que « l'homme est plus inconcevable sans ce mystère « que ce mystère n'est inconcevable à l'homme ».

La conclusion à tirer se trouve dans le passage célèbre :

« S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le « vante, et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il « comprenne qu'il est un monstre incompréhen- « sible » (1).

Ainsi notre propre expérience nous apprend que dans son état présent, l'homme est un mystère et qu'il est déchu.

Puis, pour corroborer cette conclusion, les partisans de cette théorie citent des textes de l'Ecriture Sainte et de la Tradition, qui parlent des lamentables effets de la chute :

Le troisième chapitre de la *Genèse*, où, après le péché, Dieu dit à l'homme qu'il mangera son pain à la sueur de son visage jusqu'à ce qu'il retourne dans la terre ; à la femme, qu'elle enfantera avec douleur et qu'elle sera sous la domination de l'homme (2) ;

---

(1) *Pensées*, t. II, p. 346-349, t. II p. 317 (section VII, nº 434 ; section VI, nº 420).

(2) Gen. III, 15 et suiv.

Un passage de l'épître de saint Paul aux Ephésiens, où il dit qu'avant leur conversion, ils étaient « par nature des enfants de colère » (1);

Un autre de l'épître aux Romains, où il montre la mort enveloppant l'humanité depuis la faute d'Adam (2);

Enfin les définitions dogmatiques du Concile de Trente, où on lit que par la chute originelle l'homme a subi une « péjoration dans son corps et dans son âme », que par cette chute le libre arbitre de l'homme a été « affaibli et incliné » vers la terre (3).

*
* *

Voilà donc les fondements de cette apologétique. Mais aux yeux de l'Eglise et aux yeux de la Raison, quelle en est la valeur?

Dans les temps modernes, cette opinion se présente comme un écho des erreurs de Luther, de Baius et de Jansénius, sur la corruption intégrale de la nature humaine. Dans ces dernières années, elle a été adoptée aussi par les partisans de l'apologétique de l'immanence. C'était naturel : cette apologétique vise à trouver en nous de quoi nous persuader que le Christianisme nous est nécessaire;

---

(1) *Ephés.* II, 3.

(2) *Rom.* V, 12 et suiv.

(3) Sess. V, canon 1; sess. VI, cap. 1 (Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Fribourg, Herder, 9e édition, 1900), nos 670, 675.

dès lors, ceux qui inclinaient vers cette méthode devaient aimer une manière de voir qui leur faisait trouver en eux-mêmes, dans le témoignage de leur conscience, une nouvelle preuve de la vérité du Christianisme.

Toutefois, même pendant ces trois derniers siècles, cette opinion se trouve chez nombre de penseurs que le Jansénisme ni la méthode d'immanence ne semblent avoir atteints : c'était surtout dans leurs méditations personnelles, ce n'était pas chez Jansénius et ses adeptes qu'ils l'avaient puisée.

En outre, on la trouve aussi chez quelques-uns des plus remarquables parmi les Pères de l'Eglise.

Vers l'an 170, les Gnostiques, pour expliquer les désordres qui sont en nous, proposèrent l'hypothèse dualiste : d'après Basilide et Valentin, l'âme, fruit du principe bon, s'était laissé emprisonner dans la matière ; d'après Marcion, l'homme, créé par le principe mauvais, avait été racheté par Jésus. Pour concilier l'existence de ces désordres avec le gouvernement d'un Dieu bon, saint Irénée en appela au dogme de la chute.

Un siècle après, Tertullien enseignait que la concupiscence n'était pas l'œuvre de Dieu, mais du démon.

Les Pères de l'Eglise grecque ont, en général, moins parlé du péché originel et de ses conséquences (1). Pourtant saint Méthode écrit : « Dieu

(1) Petau, *De Incarnatione*, liv. XIV, ch. II, n. 1 « Græci originalis fere criminis raram, nec disertam mentionem scriptis suis attigerunt ».

« qui est un principe de vie, n'a pu créer la mort. « Si les animaux meurent, c'est parce qu'ils sont des « produits de l'air, de la terre ou de l'eau ; mais « l'homme créé par Dieu lui-même ne pouvait être « sous l'empire de la mort ou de la souffrance ».

Par-dessus tout, cette opinion se recommande de saint Augustin. Les enfants, dit-il, endurent sur la terre des peines et des souffrances. Or, un Dieu juste ne peut faire souffrir des innocents : toute peine, pour être équitable, suppose une faute commise (1).

« L'homme n'est pas bon, dit-il dans son Traité du Libre Arbitre, et il n'est pas en son pouvoir de le devenir, soit qu'il ne voie pas ce qu'il doit être, soit que, le voyant, il ne puisse arriver à le devenir. Qui peut douter qu'il n'y ait là une peine ? Or, pour être juste, une peine doit être infligée à cause d'un péché et elle s'appelle un châtiment... Et comme il serait insensé de douter de la puissance et de la justice de Dieu, cette peine est juste : nous la subissons à cause d'un péché » (2).

Cette opinion est donc licite et parfaitement autorisée par l'Eglise.

---

(1) *Contra Julianum*, liv. III, ch. III, n° 9 (P. L. XLIV, c. 706).

(2) *De libero arbitrio* (388-395), liv. III, c. 18, n° 51 (P. L. XXXII, c. 1296). Voir d'autres textes de ce genre dans Arnauld, *Œuvres*, XVII, 140 et suiv. (*Seconde apologie pour Jansénius*) ; et plus loin, dans la 8e leçon ; Turmel, dans *Rev. hist. litt. rel.*, t. V, 1900, p. 503 et suiv. ; t. VI, 1901, p. 418-421 ; t. VII, 1902, p. 225-230.

Dès lors, nous ne savons comment M. Labauche se croit

Mais il en existe une autre : c'est que la chute originelle n'a enlevé à l'humanité que des dons purement *gratuits*, à savoir, l'ensemble des privilèges physiques et moraux qui constituaient l'état d'innocence, privilèges dont j'ai parlé dans la première Leçon. Ces privilèges étaient *surnaturels*. C'était un manteau précieux, une richesse spirituelle et de surérogation. En les perdant, l'humanité n'a donc rien perdu qui lui fût dû de par les éléments constitutifs de sa nature ; après cette déchéance, l'homme garde toutes les prérogatives inhérentes à cette nature ; si, à l'origine, Dieu n'eût pas élevé le premier homme à l'état surnaturel, s'il lui eût simplement donné ce à quoi il avait droit, l'humanité aurait toujours été telle qu'elle est aujourd'hui.

Aussi notre nature déchue ne doit pas être comparée à un homme qui aurait une jambe ou un œil de moins ; suivant une formule fréquemment employée, elle diffère de l'état de pure nature comme un homme dépouillé de ses habits diffère d'un homme qui n'en a jamais eu ; ou encore, comme un homme appauvri et ruiné diffère de celui qui n'a jamais rien possédé. Les richesses temporelles ne sont pas réclamées par notre nature même. Nous n'y avons pas strictement droit : si nous les perdons,

---

autorisé à écrire : « On a tort d'attribuer cette apologétique à saint Augustin » (*Leçons de théologie dogmatique*, 1908, p. 107). Les développements par lesquels M. Labauche appuie cette affirmation nous ont même paru fort peu concluants (p. 107-108).

nous restons avec notre nature tout entière. De plus, notre famille les perd avec nous.

Ainsi en a-t-il été des privilèges accordés au premier homme. D'où les partisans de cette opinion concluent :

Sans doute, si une grande famille a eu des revers, les souvenirs lointains de cette famille, ses tendances, ses aspirations, un je ne sais quoi de grandiose, de fier et de tragiquement mélancolique, qui se manifeste dans ses allures et jusque dans ses désordres, tout cela peut donner des indices, des soupçons de la grandeur passée. De même dans l'humanité, il est possible de trouver certains indices de la grandeur passée et de la chute qui l'a suivie.

Mais ces indices sont assez faibles ; aussi, les simples données de la conscience et de l'expérience ne nous autorisent pas à dire :

« Voyez comme la nature humaine est faible et « désorientée. Evidemment, elle n'aurait pu être « créée ainsi : elle est déchue ».

Non ; cette déchéance est simplement un fait historique, affirmé par l'Eglise. La conscience et l'expérience ne peuvent constater que ceci : l'homme naît avec des défectuosités : il est perfectible (1).

De prime abord, cette seconde opinion doit sembler étrange à quelques auditeurs, les scandaliser

(1) On peut voir l'exposé et la défense de cette opinion dans les auteurs cités au début de cette leçon : Monsabré, Hurter, Labauche.

peut-être et leur paraître avoir des allures rationalistes. En France, pendant ces trois derniers siècles, l'on a été assez porté à identifier l'opinion de Pascal et de Bossuet avec le dogme même de la chute : l'argumentation de Pascal, dit Sainte-Beuve, « ce n'est pas seulement le thème janséniste, c'est le thème chrétien » (1).

Il en est de cette théorie comme de certaines erreurs de Boileau sur la poésie au moyen âge et sur l'autorité de Malherbe (2) : c'est Pascal et Boileau qu'on lit ou qu'on apprend d'abord. Ensuite professeurs de littérature et professeurs de théologie doivent péniblement remettre chaque notion à sa place.

Les prédicateurs, eux aussi, ont contribué à cette identification de l'opinion de Pascal avec le dogme

---

(1) Sainte-Beuve, *Port-Royal* (1860, in-8°, III, p. 172).

(2) Sur la poésie au moyen âge (*Art. poétique*, I, 113) :

Durant les premiers ans du Parnasse françois,
Le caprice tout seul faisait toutes les lois.
La rime, au bout des mots, assemblés sans mesure,
Tenait lieu d'ornements, de nombre et de césure.
Villon...

Sur Ronsard et Malherbe (*Art poétique*, I, 123) :

Ronsard, qui le suivit, par une autre méthode,
Réglant tout, brouilla tout, fit un art à sa mode.
. . . . . .
Enfin Malherbe vint, et, le premier en France,
Fit sentir dans les vers une juste cadence.

Sur le théâtre au moyen âge (*Art poétique*, III, 81) :

Chez nos dévots aïeux le théâtre abhorré
Fut longtemps dans la France un plaisir ignoré.
De pèlerins, dit-on, une troupe grossière
En public, à Paris, y monta la première...

catholique : pour leurs sermons, ils s'inspiraient beaucoup plus volontiers des sermonnaires des derniers siècles que des manuels de théologie.

D'où, en sens contraire, plusieurs hommes ont été écartés du Christianisme : ils ne pouvaient se résoudre à admettre que notre nature fût foncièrement blessée et diminuée, et ils estimaient pourtant que cette croyance leur était imposée par l'Eglise.

Eh bien, comme je vous l'ai déjà dit, il serait excessif d'aller d'un extrême à l'autre, en vous représentant cette apologétique comme janséniste, et par conséquent comme hérétique.

Mais ce qui est également hors de doute, c'est que non seulement l'opinion opposée est approuvée par l'Eglise, mais encore qu'elle est même beaucoup plus en harmonie avec son enseignement ; elle a pour elle l'adhésion des grands théologiens du moyen âge (1) et elle concorde beaucoup mieux avec certains décrets pontificaux.

Pie V a condamné cette proposition de Baius : « Dès le principe, Dieu n'aurait pas pu créer l'homme « tel qu'il naît aujourd'hui » (2).

Je sais qu'il ne faut pas exagérer le sens de cette condamnation ; certaines propositions de Baius, dit la

(1) Monsabré, Carême 1877, p. 188 : « J'ai emprunté ce que vous venez d'entendre aux plus éminents théologiens des trois grandes écoles thomiste, scotiste et jésuite ».

(2) Denzinger, *Enchiridion*, n° 935 (55e proposition de Baius). Voir X. Le Bachelet, article *Baius* dans *Dictionnaire de théologie* (Vacant et Mangenot) col. 69-72.

bulle de Pie V, pouvaient avoir un sens bon en elles-mêmes et n'étaient condamnées que dans la synthèse de leur auteur. Celle-ci paraît être du nombre. Toutefois l'ensemble de la condamnation de Baius est certainement favorable à l'opinion de ceux qui ne voient dans la chute originelle aucune déformation de la nature humaine.

Et pour ce qui est du Concile de Trente parlant de « l'affaiblissement » de notre libre arbitre par suite de la chute originelle, l'on ne trouve là aucune arme en faveur de la première opinion : le point de départ du Concile n'est pas l'homme à l'état de pure nature, l'homme tel qu'il *aurait pu* être créé ; c'est l'homme soutenu spécialement par Dieu, l'homme tel que, *de fait*, il avait été créé. Ainsi cette rectitude primitive de notre liberté, dont parle le Concile, ce n'est pas une rectitude à laquelle aurait droit notre nature, c'est un don gratuit venant de la protection particulière de Dieu sur le père du genre humain (1).

L'Eglise est donc loin de nous obliger à croire que les suites de la chute originelle soient visibles à l'œil nu, à croire que désormais l'homme est un être contre nature.

*
* *

Mais la Raison, comment peut-elle donner une explication, sinon complète, du moins tant soit

(1) Voir Hurter, *op. cit.*, II, n° 394, Labauche, *ouv. cité*, p. 106, note 2.

peu satisfaisante, de cet amoncellement de misères que j'ai exposées dans la première partie de cette Leçon ? Que l'Eglise ne nous oblige à rien sur ce point, disent les partisans de la première opinion, on peut assez aisément le comprendre : c'est là une preuve de crédibilité qui est, pour ainsi dire, au seuil de l'Eglise, au seuil du dogme. Mais la raison nous dit assez haut que notre état n'est pas normal, et que Dieu n'aurait pas pu nous créer ainsi.

Il est évident qu'ici nous touchons moins à la théologie qu'à la philosophie, qu'à tout un ensemble de considérations assez variées : considérations historiques et observations journalières sur ce dont l'homme s'est montré et se montre capable, abandonné aux seules forces de sa nature ; — considérations métaphysiques sur la nature d'un être et sur la nature du mal ; — considérations psychologiques sur la nature de l'homme.

Les partisans de la seconde opinion commencent par estomper, par adoucir le tableau de l'état misérable de l'humanité : ce sont des optimistes.

Une preuve, disent-ils, que la vie n'est pas aussi insupportable que le prétendent des esprits chagrins, c'est la fable de *la Mort et du Bûcheron*.

De loin, nous appelons la mort ; quand elle est près de nous, elle nous fait horreur :

Plutôt souffrir que mourir !

conclut le paysan en rechargeant son fagot sur son dos.

Est-il prouvé aussi que l'homme soit d'une faiblesse si extrême pour tout ce qui est vrai et pour tout ce qui est bien ?

Ici, les Pères des premiers siècles, et particulièrement saint Augustin, ont été induits en erreur par le spectacle de la civilisation romaine à son déclin : partout la corruption, la fourberie, la déchéance ; ils en ont conclu qu'en dehors d'une Religion surnaturelle l'homme déchu ne pouvait guère que le mal.

Mais la nature humaine ne s'est pas montrée partout aussi impuissante et malfaisante. Les vieux Romains avaient des vertus fermes et durables. L'Inde nous donne le spectacle d'une morale fort belle, trouvée en dehors de la Révélation. Elle possède des légions d'hommes qui observent la vertu de chasteté parfaite, cette vertu qui semble un miracle vivant dans nos contrées occidentales.

On peut donc croire, dit entre autres Molina, que dans l'état présent, l'homme, par ses seules forces naturelles, peut connaître Dieu, l'aimer par-dessus toutes choses, et en un mot observer la loi naturelle (1).

D'ailleurs, la métaphysique ne semble guère pouvoir s'accommoder d'une déformation de la nature de l'homme.

---

(1) Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia* (Friburgi, 1881), p. 256 ; Th. de Régnon, *Bañes et Molina* (Paris, Retaux, 1883), p. 110.

D'abord, elle fait remarquer à bon droit ce qu'il y a d'étrange dans ce concept d'une nature qui n'aurait pas tout ce à quoi elle aurait droit. Comment à un chêne pourrait-il manquer quelque chose pour être un chêne, à un chien quelque chose pour être un chien ? Si donc dans l'état présent, il manquait à l'homme quelque chose qui lui fût dû, comment pourrait-il bien encore être un homme ?

En outre, pour ceux qui croient à cette déformation de la nature humaine par le péché originel, cette chute paraît être un moyen par trop facile pour expliquer l'existence du mal : aussitôt qu'ils se trouvent en présence d'un mal, d'un désordre qui les gêne, ils en accusent le péché originel. Mais si le mal ne pouvait s'expliquer que par ce péché, il resterait encore à se demander comment ce péché lui-même, qui est un mal, a pu être rendu posssible.

L'existence du mal a une raison autrement profonde : le mal s'explique par la condition même de la créature.

L'année dernière, un pasteur protestant, M. Wilfred Monod, a fait un ouvrage où pour expliquer l'existence du mal, il croit devoir ressusciter, en l'aggravant même, l'hypothèse dualiste de la Perse : « Dieu, dit-il, n'est pas tout-puissant, au moins dans « le monde qui est soumis à notre observation » (1).

(1) Wilfred Monod, *Aux croyants et aux athées*, 1906, p. 188 et suiv. Sans cesse et inconsciemment, cet auteur

Sous une apparence outrancière, cette proposition est très juste. Dieu ne peut pas faire l'absurde. Du moment que Dieu crée quelque chose, il ne peut faire que cet être soit infini, et, par conséquent, il ne peut empêcher que cet être ait des limites.

Notre être, notre vie est donc et doit être quelque chose de fini, de limité, avec une somme d'énergie restreinte.

A supposer que nous fussions la seule créature de Dieu, et une créature toute spirituelle, déjà nous pourrions souffrir : nous ne pourrions pas nous accorder à nous-mêmes tous les biens imaginables ; la béatitude, fin de nos aspirations, ne saurait se trouver en nous-mêmes, et pourtant nous pourrions ne pas la chercher convenablement en Dieu ; nous pourrions ne pas employer intégralement la somme d'énergie qui nous aurait été départie. Et cette paresse engendrerait en nous un malaise : dès lors qu'une force *vivante* ne reçoit pas son développement normal, elle doit en ressentir une impression pénible.

Mais, en outre, à côté de nous, il y a d'autres êtres que Dieu : ces êtres, eux aussi, ils ont leur existence et leur activité propres, et nous avons besoin d'eux pour nous compléter. De leur part aussi nous pourrons donc souffrir. Nous pourrons être privés d'eux : que ce soit de notre faute ou de la leur, nous pour-

---

lutte contre l'idée de l'ancien protestantisme que Dieu *veut* le mal. Voir, ci-dessus, 3e et 4e Leçons.

rons ne pas recevoir d'eux ce complément de vie, ces satisfactions matérielles, intellectuelles et morales que nous devons attendre d'eux. Nous pourrons souffrir encore de leurs incursions sur nous : leurs forces pourront entrer en collision avec les nôtres. Ces incursions du dehors, qui travailleront à empiéter sur nous et par là même à nous gêner, nous ne saurions complètement nous en garantir.

Vies finies, forces finies, en rapports continuels avec d'autres forces, avec la Force infinie et avec des forces finies, nous sommes nécessairement sujets à ces privations et à ces attaques.

Si le fini, quel qu'il soit, entraîne avec lui des défectuosités, la matière, qui est au bas de l'échelle des êtres finis que nous connaissons, doit en avoir le lot le plus considérable. C'est la nature même de la matière d'être vile, pâteuse, visqueuse, de prêter à toutes les souillures.

Dès lors que Dieu créait une matière, il devait, à moins d'une protection extraordinaire et gratuite, tolérer tout ce qui peut s'appeler les résidus de la matière : les impuretés et les poisons.

Prenons un exemple vulgaire. Tout rouage a besoin d'huile. Ce que nos mécaniciens font péniblement dans nos machines, la nature animée le fait merveilleusement par les sécrétions qu'elle produit. Mais, à leur tour, ces sécrétions ont leurs côtés défectueux : soins quotidiens de propreté, maladies, quelquefois horribles, occasionnées par l'accumulation de

ces sécrétions, à la tête, au foie, aux articulations. Ces inconvénients viennent de la nature même de la vie organique : vouloir les supprimer, c'est dire que cette vie ne doit pas exister.

Ainsi le monde est soumis à des lois. Il faut ajouter que ces lois sont en fonction de lois plus vastes régissant un vaste univers. Puis, ces lois ont en partie dévié sous l'action de causes libres : voilà qui explique suffisamment l'existence du mal et même des maux les plus affreux.

Par la protection spéciale de Dieu sur l'homme dans l'état d'innocence, ces maux eussent été écartés. Même alors, eussent-ils été complètement supprimés ? Quand on lit certaines descriptions du Paradis terrestre, l'on se prend à se demander si ces descriptions ne sont pas un poème d'imagination plutôt qu'un tableau répondant au dogme. Dans l'état d'innocence, l'homme avait un corps, un vrai corps ; la nature avait ses saisons, ses nuages, ses vents et ses tempêtes. Dès lors, cette brutale indifférence que la nature témoigne aujourd'hui pour l'homme, pouvait-elle être complètement supprimée ? Nous l'aurions moins sentie, et c'est là sans doute qu'il faut chercher la différence entre cet état et le nôtre ; mais elle eût existé ; alors, comme aujourd'hui, la nature devait suivre ses lois : le gland devait engendrer le chêne, les vents devaient produire les tempêtes. Pour s'éveiller, le printemps ne devait pas attendre que l'homme fût dans la joie, et pour

pleurer lugubrement dans les forêts de pins, le vent d'automne ne devait pas attendre davantage que la tristesse de l'homme vînt l'y autoriser.

En tout cas, et quelle qu'ait été l'intensité de la protection de Dieu sur l'homme en ce premier état, cette protection était un fait surnaturel. Aujourd'hui qu'elle a disparu, les choses ont repris leur cours naturel : le mal nous apparaît simplement comme la conséquence de la nature des êtres et des lois qui les régissent.

Ainsi pour expliquer l'existence du mal en général, le fait du péché originel n'est ni nécessaire, ni même suffisant : la raison profonde du mal vient de la condition de l'être fini.

***

Pour expliquer en particulier la présence de tels et tels maux, de tels et tels désordres dans l'homme, il n'est pas nécessaire non plus d'en appeler à la chute originelle : il suffit de recourir à la nature même de l'homme.

Vous ne comprenez pas comment la mort peut exister? Mais si la mort vient, c'est simplement parce que de sa nature tout organisme tend à se détériorer et à se désagréger.

Vous ne comprenez pas pourquoi sur la terre la justice arrive d'un pas si lent, et atteigne les enfants plutôt que les pères, soit pour récompenser, soit pour punir. Mais c'est parce que l'homme est un être

social et que la société est un immense organisme où les maladies sont longues à se déclarer et les principes longs à porter leurs conséquences.

Pour chaque homme en particulier, du reste, Dieu saura établir sa part de responsabilité, faire la balance du juste et de l'injuste ; il y a une autre vie qui corrigera les inégalités de la première.

Mais surtout, vous ne comprenez pas pourquoi notre intelligence et notre volonté sont si faibles, pourquoi c'est par une suite continue d'efforts que l'homme doit s'élever péniblement vers le vrai, vers le bien, et finalement vers Dieu.

Eh bien, c'est parce que vous comprenez mal la nature de l'être humain, et les lois qui président au développement de l'activité humaine. Avec Platon, avec Descartes et Malebranche, vous commencez par dire que dans la nature et surtout dans l'homme tout était parfait dès l'abord : c'est la dégradation qui serait venue ensuite. En outre, vous placez l'âme dans le corps comme un étranger dans un hôtel, comme un riche citadin dans une chaumière à la campagne. Et vous ne comprenez pas que l'âme s'y trouve si peu chez elle, si à l'étroit. Une philosophie moins idéaliste, moins utopique, vous expliquerait que la condition présente de l'homme, pour modeste qu'elle soit, n'a rien qui ne puisse naturellement s'expliquer.

Prenez les principes de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, principes qui, soit dit

en passant, cadrent si bien avec les tendances de nos savants naturalistes.

Un premier principe, universel, c'est que, dans la nature, tout va du moins parfait au plus parfait ; tout va en se perfectionnant, en progressant. Et ce perfectionnement s'opère par les énergies que Dieu a déposées dans les êtres. Dieu avait deux manières possibles d'agir : ou de faire tout par lui-même, directement ; ou, au contraire, de communiquer le plus possible de sa puissance aux causes secondes : l'expérience nous montre que c'est ce second moyen qu'il a choisi.

L'homme entre dans cette règle générale : il ira constamment en progressant. D'abord le petit être qui sera plus tard un homme n'est qu'un pur végétal ; puis il devient un être doué de sensibilité ; puis une âme raisonnable créée par Dieu vient habiter cet organisme. Cette âme a une intelligence ; mais à l'origine cette intelligence n'est qu'une terre capable de produire ; elle n'a aucune idée qui lui soit innée. Peu à peu, ces idées, elle les élaborera elle-même. L'idée même d'infini ne lui est point infuse : c'est par sa propre activité, activité ici très rapide il est vrai et presque inconsciente à l'origine, qu'elle remontera à Dieu. L'Infini est le premier en soi, mais il ne l'est pas dans nos idées.

Ainsi, ce progrès de l'homme, il se fera constamment par l'homme lui-même : d'abord sous l'impulsion des lois de la nature, puis, quand l'homme aura

grandi, avec l'aide de sa raison et de sa volonté ; enfin, comme il est un être social, il devra être constamment aidé, dans cette ascension, par la raison et par la volonté de ses semblables.

Aussi, il ne répugne pas que par quelques côtés, l'homme soit moins armé contre la nature que ne le sont certains animaux : dans sa raison, il a un instrument qui lui permet de dompter la nature et de la plier à son usage.

Il ne faut donc pas non plus trouver une déformation inexplicable dans la résistance que la matière oppose à l'esprit, dans l'antinomie entre la Force et l'Amour. Dans cette lutte, chaque être est à sa place : la matière ne peut pas être autre chose qu'une force brutale, par qui souvent nous serons heurtés; mais, sur cette force, Dieu fait planer l'Amour : de ce mal même, il vise à tirer un plus grand bien. En créant le monde et en particulier le genre humain, il a voulu que l'homme puisse remplir ici bas une mission de perfectionnement ; il lui donne, sinon le pouvoir d'empêcher les catastrophes, du moins les moyens d'arriver progressivement à en diminuer la gravité, et peut-être à les faire disparaître à peu près complètement.

Si ces catastrophes et les autres maux inhérents à la nature devaient être conjurés par Dieu, non seulement ce seraient des miracles continuels et par là même le renversement de la nature, mais, puisque tout serait parfait ici bas, notre mission n'y aurait

plus sa raison d'être. Ce serait aller non seulement à l'encontre des lois de la nature physique, mais encore à l'encontre des lois de la nature morale : ce serait nous placer dans la condition d'êtres inutiles, que Dieu aurait pourvus de tout, qui n'auraient pas à développer leur activité, pas à faire le moindre effort pour garder le bien-être acquis jusqu'à ce jour ni pour acquérir celui auquel nous aspirons encore pour l'avenir.

Enfin, en nous obligeant à le prier pour échapper à un mal, Dieu nous donne un bien beaucoup plus considérable que ne le serait la décharge du mal lui-même sans que nous le priions.

Par son intelligence, par sa volonté, l'homme doit donc travailler à suivre les lois, les indications que Dieu nous a données ; il doit travailler à tirer de la nature le meilleur parti possible. Sur cette Force brutale de la nature, il doit travailler à faire planer l'Amour. Ainsi notre effort réparera-t-il les cruelles inégalités du monde de la nature.

Tout dans l'univers doit faire effort pour aller du moins parfait au plus parfait : ce premier principe de la philosophie thomiste nous explique pourquoi la loi de l'*effort* répond à la nature de l'homme.

Les relations que cette philosophie met entre l'âme et le corps achèvent de donner la raison des imperfections et des incohérences qui sont en nous.

Cette âme est dans un rapport intime avec le corps : elle l'anime. C'est la même somme d'énergie qui alimente les organes du corps et les facultés de l'âme. D'où, quand par l'étude ou par les émotions morales, l'âme absorbe cette somme d'énergie, le corps se fatigue et s'abat.

D'ailleurs, pourquoi mon âme est-elle différente de celle de mon voisin ? C'est mon corps qui en est cause. Dans les premiers jours, ce petit corps, ai-je dit, était d'abord un être végétatif, une plante ; peu à peu il s'est développé : il est devenu un être sensible, un animal ; se développant encore, il a attiré à lui une âme raisonnable. Cette âme, en venant animer cet organisme, en a pris tous les contours, d'une manière bien plus intime que ne le fait le liquide qui prend tous les contours du vase dans lequel il est versé.

Aussi, dans les premières années, alors que l'intelligence et la volonté n'auront pas encore agi, l'on pourra dire en toute vérité : tel corps, telle âme.

Après l'éveil de la raison, les facultés spirituelles de l'âme, l'intelligence et la volonté, auront à entrer dans la voie universelle du perfectionnement et de l'effort. Mais là encore, combien intimement l'âme aura-t-elle à tenir compte du corps ! Ce sera des données fournies par les sens que l'intelligence partira pour élaborer ses idées, du matériel qu'elle abstraira l'immatériel. Ainsi le ma-

tériel, le sensible, elle le perçoit directement et en premier lieu ; l'immatériel, elle ne le perçoit qu'indirectement et ensuite. Dieu, enfin, elle ne le voit pas en lui-même, mais au travers d'elle-même et du monde. Bien plus, même après être remontés à l'immatériel, nous ne le concevons pas purement, seul, isolé du matériel : pour cette perception, nous avons constamment besoin de nous aider de représentations matérielles fournies par l'imagination.

Ce sera aussi des dispositions transmises par le corps que la volonté partira pour devenir la maîtresse du corps et d'elle-même, et finalement pour se soumettre et s'unir à Dieu. Avant l'éveil de la liberté, elle porte l'empreinte du corps ; elle est donc dominée par les influences de l'atavisme et du milieu. Après l'éveil de la liberté, elle aura la puissance de se modeler elle-même : peu à peu, après n'avoir été à l'origine qu'une résultante et un réceptacle d'énergies étrangères, elle deviendra l'enfant de sa propre énergie.

Ainsi, par sa nature et par ses opérations, l'âme humaine est profondément enfoncée dans le corps. Elle ressemble à ces continents que nos savants nous représentent émergeant péniblement de l'immensité des eaux à l'époque primitive de notre planète. Quoi d'étonnant, dès lors, que notre intelligence perçoive plus aisément le matériel que l'immatériel, que ce soit vers le sensible que notre

volonté se sente comme spontanément portée, que les plaisirs des sens, par conséquent, nous attirent plus violemment que les plaisirs de l'âme. L'objet spirituel est plus noble, il est vrai, mais il est plus lointain ; l'objet sensible a moins d'être, mais il est plus proche. Et dans le monde spirituel lui-même, l'esprit que nous percevons en premier lieu et plus immédiatement, c'est le nôtre, ce n'est pas Dieu. C'est donc nous en premier lieu que nous devons être comme instinctivement portés à aimer. En tout cela, il n'y a aucune déformation de notre nature, il n'y a qu'une sorte d'application du principe de Newton : « Les objets attirent les objets, sans doute en raison directe de leurs forces, mais en raison inverse du carré des distances ».

De là cette domination du corps sur l'âme ; de là ces luttes formidables entre le corps et l'âme ; de là cet enfantement douloureux lorsque notre âme veut se dégager de la glu de la matière, de la glu de son amour-propre pour s'envoler vers Dieu.

« Si l'homme n'avait jamais été corrompu, dit Pascal, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité, ni de la béatitude » (1).

Non. Pour faire germer en lui l'idée de la vérité, la tendance vers la béatitude, il suffit à l'homme de

---

(1) *Pensées*, II, p. 347, n° 434.

son intelligence et de sa volonté, créées par l'Etre infini, et qui doivent tendre vers l'Etre infini.

Et pour l'empêcher de « jouir et de la vérité et de la félicité avec assurance », il lui suffit de la faiblesse et de la complexité de sa nature.

Certains catholiques sont portés aujourd'hui à compléter cette explication par la théorie du Transformisme. Je l'ai déjà dit : pourvu que le Transformisme reste une théorie d'histoire naturelle, je ne crois pas qu'il ait été condamné par l'Eglise, ni qu'il le soit jamais (1).

L'on a même fait remarquer combien cette théorie cadre merveilleusement avec les principes généraux de la philosophie thomiste que je viens de vous exposer.

En particulier, appliquez à l'espèce humaine cette idée thomiste que chaque homme est d'abord végétal, puis animal, et vous avez le Transformisme.

Or, l'application de cette théorie à la formation du corps de l'homme contribuerait certainement à expliquer les faiblesses morales dont nous souffrons. L'humanité est sortie d'un organisme préexistant : dans cet organisme Dieu a mis une âme. Mais de même que certains enfants ont peine à lutter contre les tares de l'atavisme, ainsi l'humanité aurait peine à lutter contre les restes d'animalité qui sont en elle (2).

---

(1) Voir la 1re Leçon, où l'on explique ce qui pourrait paraître obscur dans les lignes qui suivent.

(2) Qu'on ne craigne rien, du reste, pour la justice de

Un moment, ces restes d'animalité ont été paralysés par la protection de Dieu sur le premier homme. Mais après la chute ils ont reparu avec toute leur violence : dès lors, ils sont à la fois effets naturels de notre naissance et effets de la chute. Mais cette protection de Dieu et cette chute, cette halte dans la marche *naturelle* de notre espèce, ce n'est pas par l'expérience que nous pouvons la connaître.

Jusqu'à présent, ajouterait un transformiste, ces restes d'animalité ont eu une triste influence dans l'histoire de l'espèce humaine : l'âme a plutôt succombé dans la lutte. Mais l'humanité n'est, sans doute, que dans l'enfance : par rapport à sa vie entière, elle n'est qu'un enfant de deux ans. Peu à peu, elle aussi, à la manière de l'individu, elle se dégagera des liens du corps ; elle deviendra comme ces hommes mûrs chez qui force physique, imagination, sensibilité, intelligence, volonté, tout est dans un si bel équilibre qu'ils semblent toucher à la perfection.

Quand l'humanité en sera arrivée à cette période d'épanouissement, concluent-ils, les preuves que l'on prétend tirer de l'expérience pour l'existence d'une chute originelle auront achevé de disparaître.

Par toutes ces voies, les partisans de la seconde opinion arrivent donc avec assez de bonheur à cette conclusion : l'homme est composé d'un corps et

---

Dieu : Dieu rendra à chacun selon ses mérites, selon les difficultés qu'il aura eu à surmonter.

d'une âme. Il agit comme un être composé d'un corps et d'une âme. Qu'autrefois l'humanité ait été dans un état supérieur, c'est un fait que m'affirme l'Eglise et que je crois; mais que l'homme soit non seulement un être faible et bizarre, mais un être déchu, malade et disloqué, c'est ce que par ma raison, par la conscience et par l'expérience, je ne puis arriver à constater.

*
* *

Après avoir lu des discussions de ce genre, un homme sceptique et superficiel comme Sainte-Beuve conclura avec un geste de désinvolture : « Oui, « pour les uns, le péché originel est un abîme, pour « les autres, c'est un simple fossé » (1).

Et ces mêmes hommes comprendront à merveille qu'on passe des années à chercher combien un tissu contient de cellules, ou de quelle manière il faut scander les vers d'une strophe de Pindare ou d'une comédie de Plaute.

En réalité, à supposer même qu'après ces études l'on ne puisse rien conclure, elles ne portent pas moins avec elles une grande utilité : elles font mieux comprendre à la fois la nature du dogme et la nature de l'homme ; elles font voir en particulier l'erreur que l'on a commise lorsque l'on a voulu présenter les vues de Pascal sur la corruption de l'homme et

(1) Sainte-Beuve, *Port-Royal* (Hachette, 1860, in-8°), II, p. 138.

la chute originelle, soit comme une donnée inattaquable de la raison, soit comme un dogme imposé par l'Eglise.

Pour moi, s'il m'était permis de proposer une conclusion, j'en indiquerais une mitoyenne, qui est celle d'un assez grand nombre de théologiens, notamment de plusieurs thomistes (1), et de ceux qui se sont nommés Augustiniens. Les plus remarquables d'entre ces derniers, Noris, Berti, Belleli, ont vécu à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe. Leur nom leur vient de ce qu'ils s'attachaient spécialement à suivre la doctrine de saint Augustin. Sur beaucoup de points, leurs théories ont d'étranges ressemblances avec le jansénisme, et c'est pourquoi ils ont été souvent dénoncés à Rome, en particulier sous Benoît XIV. Mais, comme à l'encontre des Jansénistes, ils respectaient la responsabilité de l'homme en face de la grâce, les papes n'ont pas voulu les condamner.

Sur le point qui nous occupe, ces théologiens enseignaient que, sans doute, dans l'état présent, notre nature avait tous ses éléments constitutifs : par conséquent, absolument parlant, Dieu eût pu créer l'homme à l'origine dans l'état où il naît aujourd'hui, et l'abandonner ainsi à ses propres forces. Pourtant, vu la bonté de Dieu, l'on peut à peine concevoir qu'il eût pu ainsi nous abandonner à cet

(1) Lémos, Contenson, Billuart, etc.

état de misère, de nudité physique et morale. L'on ne conçoit pas un père riche et puissant, qui, pour toute nourriture, ne donne à son enfant que de méchants morceaux de pain noir. « Le cœur, dirait Pascal, a ses raisons que la raison ne connaît point » (1).

Mais il vous est loisible de rejeter complètement l'opinion de Pascal et de Bossuet. La Révélation nous dit que primitivement l'humanité reçut de Dieu des dons gratuits, mais la Révélation ne nous dit pas que, par la chute originelle, l'humanité a perdu autre chose que ces dons. Et dans notre nature telle qu'elle existe présentement, la raison pas plus que la révélation, ne nous oblige à *voir* une ruine dont la dislocation saute aux yeux. En considérant cette nature, vous pourrez vous arrêter à la conclusion qu'elle est limitée, qu'elle est perfectible : vous n'êtes pas obligés d'y constater les stigmates de la déchéance.

---

(1) *Pensées*, t. II, p. 201 (n° 277).

SEPTIÈME LEÇON

La Morale Janséniste (1)

—

Ch. I. — Confusion fréquente entre la morale janséniste et la morale du catholicisme. — Vertus des Jansénistes : ascétisme religieux; — vertus humaines; — souffrances.

Mais la morale janséniste a trois grands défauts, que l'on va étudier dans les trois chapitres suivants.

Ch. II. — La morale janséniste fausse la nature de nos relations avec Dieu : à l'amour, elle substitue la crainte.

Note universelle, fondamentale, du sentiment religieux : besoin d'union avec la Divinité. — Le catholicisme répond éminemment à ce besoin. — Le Janséniste, au contraire, redoute Dieu plutôt qu'il ne l'aime. — Lettres de Saint-Cyran : sa direction spirituelle. — La *Fréquente Communion* d'Arnauld. — Succès de cet

---

(1) Principaux ouvrages à consulter :

Lettres chrestiennes et spirituelles de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, 2 volumes, 1re édition, 1645 et 1647. Nous avons consulté l'édition de 1648, in-8°. — La « clef » des destinataires de ces lettres se trouve dans le *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Utrecht, 1740), p. 150-166 ; et dans Dom Clémancet, *Histoire littéraire de Port-Royal* (éditée par Guettée), 1868, t. I (le seul qui ait paru), p. 321-344. C'est la même clef que dans le *Recueil* de 1740, avec quelques développements en plus.

Lettres chrestiennes et spirituelles de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran (1744, 2 vol. in-12).

A. Arnauld, *Œuvres* (Paris et Lausanne, 1775-1783) t. XXVII :

ouvrage. — Eloignement de l'Eucharistie. — L'esprit janséniste est fait d'orgueil et de dureté. — Une page de Huysmans.

Ch. III — La morale janséniste fausse la nature de l'Eglise : elle va contre le caractère d'unité et d'universalité de l'Eglise catholique.

Nécessité d'une Eglise universelle. — Attaques du Jansénisme contre la hiérarchie catholique. — Pour le janséniste, l'Eglise devient une petite sélection. — Le corps et l'âme de l'Eglise. — Préceptes et conseils évangéliques. — Observation ponctuelle de la discipline de l'Eglise primitive. — Evolution dans l'Eglise : les deux écoles. — Horreur de la casuistique. — Le petit nombre des élus. — Erreur de ceux qui confondent ces manières de voir avec la doctrine catholique.

Ch. IV. — La morale janséniste fausse la nature humaine : elle méconnaît l'élément matériel de notre être, et elle méconnaît même la nature de la vie.

Nécessité d'un culte extérieur. — Caractère fruste du culte janséniste. — Dédain du sensible. — Corruption

---

De la fréquente communion, 1643 ; et les autres ouvrages qu'Arnauld a faits pour défendre celui-là.

Pascal, *Les Provinciales*, édition Auguste Molinier (Paris, 1891, 2 vol. in-8°).

Godefroy Hermant, *Mémoires*, édités par A. Gazier (Paris, 1905-1906), 3 vol. in-8°.

Sainte-Beuve, *Port-Royal* (Paris, Hachette, 1860, 5 vol. in-8°).

Jusqu'à présent nous ne nous sommes pas servi de l'ouvrage de Sainte-Beuve. Pour cette Leçon, nous l'avons assez souvent utilisé. Malgré les critiques que l'on a pu faire à son œuvre, l'on reconnaît en général qu'il y présente une peinture assez heureuse de *Port-Royal*. En outre, comme cette peinture est favorable, l'on ne pourra pas nous objecter que nous nous sommes inspiré d'ouvrages hostiles au Jansénisme pour en apprécier les tendances morales.

Léon Séché, *Les derniers Jansénistes et leur rôle dans l'histoire de France depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours*, 1710-1870 (Paris, 1891, 3 vol. in-8°).

intégrale de l'homme déchu. — Tout arrêt de complaisance dans la créature est mauvais. — Il est donc défendu de jouir de notre activité. — Or, les fleurs, la musique, les splendeurs du culte, la piété sensible, tout cela porte l'âme à s'arrêter dans l'amour de la créature. — Répulsion du Janséniste pour la société. — L'éducation janséniste. — Le jansénisme et le quiétisme.

Un être vivant doit se sentir agir. — Mépris théorique de l'activité humaine au XVIIe siècle.

CONCLUSION. — Comparaison entre la doctrine et la morale jansénistes. — Causes historiques de l'austérité janséniste. — Fruits de la morale janséniste.

La manière dont les Jansénistes ont compris la vie humaine, l'orientation qu'ils ont voulu donner à l'humanité, la morale janséniste en un mot, est le côté qui, dans le jansénisme, frappe le plus l'ensemble de la société laïque et lettrée qui s'occupe de ces questions. Les ouvrages, fort remarquables du reste, que les laïques écrivent sur le jansénisme, exposent sans doute les querelles sur la grâce ; ils s'étendent plus encore sur les conséquences de la chute originelle, point qui déjà touche davantage à la psychologie expérimentale. Mais d'ordinaire, dans la manière dont les plus consciencieux eux-mêmes traitent ces matières, l'on sent une certaine inexpérience. Et pour l'ensemble des lecteurs, ils font encore un pas plus avant : c'est d'un œil distrait qu'ils lisent ces pages doctrinales pour s'arrêter plus volontiers aux tableaux de l'histoire, à la vie même des Jansénistes, à la morale janséniste en un mot. Comme on l'a dit spirituellement, si tout le monde lit les trois

premières *Provinciales* qui traitent de la grâce efficace et de la grâce suffisante, c'est parce qu'elles ont l'heureuse chance d'être au début du livre (1). Mais l'on a hâte d'en arriver à la quatrième : « Monsieur. Il n'est rien tel que les Jésuites ».

Pourtant, au sujet de cette morale du jansénisme, les mêmes lecteurs, sans peut-être oser se l'avouer à eux-mêmes, éprouvent encore un grand embarras.

Ils voient les Jansénistes parler avec piété de Dieu et du prochain, ils les voient se retirer dans la solitude, y pratiquer de dures mortifications, y méditer sur les vérités éternelles, bref, donner le spectacle des plus austères vertus, et rappeler, semble-t-il, le côté le plus sublime et le plus héroïque du Christianisme. Mais en même temps, ils voient condamnation sur condamnation venir de Rome contre ces Jansénistes. Et ces condamnations ne regardent point seulement les questions de la grâce et du péché originel ; elles en arrivent aussi à blâmer la manière dont les Jansénistes entendent la morale et la pratique de la religion catholique (2).

---

(1) Aug. Molinier, *Préface* de son édition des *Provinciales*, p. xxv.

(2) Le 7 décembre 1690, Alexandre VIII a condamné trente-une propositions dont la plupart sont jansénistes plusieurs regardent la morale. Les propositions 16, 17, 18 sont la substance du livre de la *Fréquente communion*.

Voir Denzinger, *Enchiridion*, nos 1158-1188.

Etudes religieuses des Pères de la Compagnie de Jésus (P. Dudon), 20 avril 1900, p. 192.

Parmi les cent une propositions condamnées par la bulle

Ces laïques ne peuvent s'expliquer la conduite de l'Eglise, condamnant ainsi les plus austères de ses enfants. Ils se demandent en quoi l'esprit janséniste peut bien être distinct de l'esprit catholique. Dès lors, dans les attaques de Rome contre les Jansénistes, ils inclinent à voir une longue intrigue des Jésuites, et volontiers, ils répéteraient le mot du jurisconsulte Domat, l'un des grands amis de Port-Royal au XVIIe siècle (1625-1696) : « N'aurai-je jamais la consolation de voir un pape chrétien sur la chaire de saint Pierre ! » (1).

Eh bien, mesdames, messieurs, il faut le proclamer dès l'abord : dans le jansénisme, surtout dans le jansénisme du XVIIe siècle, il y eut de grands caractères, de hautes vertus, des héroïsmes admirables.

Jansénius fut un digne évêque (2). Saint-Cyran fut un prêtre austère : ce sont peut-être moins ses défauts que ses qualités qui portèrent ombrage à Richelieu et qui lui valurent cinq ans de captivité au donjon de Vincennes ; s'il avait voulu accepter les dignités ecclésiastiques que lui avait offertes le tout-puissant ministre, c'est peut-être dans un évêché qu'il eût été envoyé, et non dans une prison.

Unigenitus, 1713, il y en a plusieurs qui concernent la morale : voir de la 44e à la fin.

(1) Henri Loubers, *J. Domat philosophe et magistrat* (Paris, 1873, in-8°), p. 106.

(2) C. Callewaert, Nols, Michiels. *Jansénius, évêque d'Ypres. Ses derniers moments, sa soumission au Saint-Siège, d'après des documents inédits. — Etude par des membres... de l'Université de Louvain* (Louvain, 1893), surtout p. 82 et s.

A côté de Saint-Cyran, c'est la Mère Angélique, qui a réformé le monastère de Port-Royal-des-Champs, qui un jour y a amené trente religieuses pauvres, dont n'a pas voulu le riche monastère de Maubuisson.

Après Saint-Cyran, c'est Arnauld, « le grand Arnauld », comme dira Boileau (1) ; Arnauld passant la moitié de sa vie dans des prisons volontaires pour défendre ce qu'il croit être la vérité : Arnauld

Errant, pauvre, banni, proscrit, persécuté (2).

Lorsqu'à Bruxelles, à la fin de son tragique pèlerinage sur la terre, le grand vieillard devra accorder à son corps infirme quelques promenades dans un jardin, l'on tendra des toiles pour le faire échapper à des regards dangereux (3).

C'est Pascal, humble comme un enfant devant son confesseur, balayant sa chambre, faisant son lit, aiguillonné par la souffrance, et la supportant avec une héroïque résignation.

Ce sont tous ces morts dont les pierres tombales se trouvent maintenant dans l'église paroissiale de Magny-Lessart ou Magny-les-Hameaux, et dont les épitaphes notent qu'ils se sont illustrés par les jeûnes et la pénitence.

C'est en particulier M. Besson, curé de Magny, l'un des principaux auteurs du fameux *Cas de conscience* de 1701 et qui en mourut de chagrin (le 7 avril

(1) Boileau, *Epitre X*e : A ses vers.
(2) Boileau, *Epitaphe du docteur Arnauld*, 1694.
(3) Sainte-Beuve, t. V, 310.

1703). « Sous l'égout de cette église, dit l'épitaphe, « a voulu être enterré M. Jean Besson, prêtre du « diocèse d'Angers, curé de cette paroisse durant « 32 ans ». Puis l'épitaphe note que « selon l'an- « cienne discipline », il pratiquait avec joie les plus grandes mortifications.

Et en dehors de cet ascétisme religieux, dans une sphère qui tient à la fois de la vertu chrétienne, de la loyauté humaine et de la grandeur d'âme française, c'est dans le jansénisme une série de grands et nobles caractères, qui savent mettre le respect de l'idée au-dessus du respect de l'homme. Avec leurs adversaires religieux, les Jansénistes furent souvent d'une habileté qui touchait à la duplicité ; mais dans le reste de leur vie, ils étaient généralement d'un commerce sûr. Parmi nos vieilles familles parisiennes, il y en a qui naguère étaient jansénistes, et dans lesquelles semblent s'être incarnées les traditions de l'honneur, de la loyauté, de la sûreté dans le commerce de la vie. « Si pour la France, dit Sainte-Beuve, il y avait eu moyen de devenir un pays de force et de légalité, c'eût été par des hommes au tempérament janséniste ». Comme le lui disait un jour Royer-Collard « c'étaient des gens avec qui l'on savait sur quoi compter » (1).

Puis, ces vertus divines et humaines se présentent à nous avec l'auréole de la souffrance. Presque tous

(1) Sainte-Beuve, t. V, 546.

les grands Jansénistes ont connu de longues années de prison, d'exil ou de réclusion volontaire au fond d'une retraite, où quelque ami dévoué les tenait soigneusement cachés. Sans doute, dans leur entêtement, il n'entrait pas toujours que de la bonne foi : la plupart étaient animés d'un orgueil plus ou moins conscient. Pourtant, l'on ne saurait méconnaître qu'ils supportèrent noblement leurs adversités, sans la moindre récrimination vulgaire, se bornant à défendre pied à pied ce qu'ils estimaient être leur droit. En lisant les récits de ces souffrances, l'on se rappelle inconsciemment le passage où l'auteur de l'épître aux Hébreux nous représente les saints de l'ancienne loi « couverts de peaux de brebis et « de peaux de chèvres, abandonnés, affligés, persé- « cutés, errant dans les déserts et les montagnes, « se retirant dans les antres et dans les cavernes de « la terre » (1).

Par-dessus toutes ces tristesses planent les tribulations de Port-Royal-des-Champs et la dévastation finale, où tout fut démoli, où les cadavres furent déterrés, abandonnés à la voracité des chiens d'alentour et portés pêle-mêle au cimetière voisin de Saint-Lambert.

Depuis quelques années, ils y sont signalés à l'attention du promeneur par une croix de granit et cette inscription peut-être trop vengeresse :

---

(1) *Héb.*, XI, 37-39.

Ici furent enfouis,
après avoir été transportés
dans des tombereaux,
les restes des religieuses
et des solitaires
qui reposaient à Port-Royal
des-Champs.

Janvier 1712.

Pater, dimitte illis...

Tous ces héroïsmes, toutes ces vertus, toutes ces souffrances provoquent l'étonnement et l'admiration; le Souverain Juge, en qui ces hommes et ces femmes croyaient fermement, et qui regarde avant tout la bonne volonté, le Souverain Juge aura su les récompenser selon qu'ils le méritaient.

Mais il ne s'agit pas seulement ni même surtout de juger les individus : l'Eglise est avant tout la gardienne des principes. Or, si dans le jansénisme il y a eu des vertus privées ; si même beaucoup de principes de morale lui étaient de tous points communs avec le catholicisme, il y a eu en outre des principes propres à la morale janséniste ; et ces principes étaient faux : ils étaient de nature à produire de mauvais fruits ; de fait, ils ont produit de mauvais fruits et, par conséquent, ils étaient condamnables.

Dans la morale janséniste, je vois trois défauts principaux :

1° Elle substitue la crainte de Dieu à l'amour de Dieu, et, ainsi, elle va contre la vraie nature de nos relations avec Dieu.

2° Elle ne s'adapte pas à tous les temps ni à toutes les personnes ; et, par là, elle va contre le caractère d'universalité de l'Eglise catholique.

3° Elle méconnaît l'élément matériel qui est une partie de notre être ; elle méconnaît même la nature de la vie ; et par là elle va à la négation de la nature humaine.

Du reste, chez beaucoup de Jansénistes, ces défauts n'étaient pas poussés à l'extrême : le mot *tendance* est dans beaucoup de cas le plus heureux dont on puisse se servir quand on parle des dispositions des Jansénistes, de la morale des Jansénistes. Dans ces dispositions, dans cette morale, il n'y a souvent rien de bien précis, mais pourtant des tendances caractéristiques. Or, nous allons voir que ces tendances se ramènent aux trois défauts que je viens de signaler.

*
* *

En premier lieu, la morale janséniste va contre la vraie nature de nos relations avec Dieu.

Sur la nature du sentiment religieux, le Hollandais Tiele a fait un ouvrage remarquable intitulé : *Eléments de la science de la religion* (1).

(1) C. P. Tiele, *Elements of the science of religion* (Londres, Blackwood, 2 vol. in-8, 1897-1899).

De 1897 à 1900, Albert Réville en a donné une longue analyse dans la *Revue de l'histoire des religions* (1). Mais, soit dit en passant, Albert Réville, par quelques mots ajoutés ou supprimés çà et là, a défiguré le sens de l'œuvre originale : le sentiment religieux qui chez Tiele aboutit à un *objet*, sous peine, dit-il, d'être une folie (2), devient chez Réville un pur subjectivisme, ce subjectivisme dissolvant qui est notre grande maladie moderne (3).

---

(1) *Un essai de philosophie de l'histoire religieuse* (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVI [1897], p. 370-398 ; t. XL [1899], p. 374-413 ; t. XLI [1901], p. 201-219, 359-389.)

(2) T. II, p. 235.

(3) Exemples : Tiele, t. II, p. 153, sur le culte et la foi. Ici, Réville ajoute un membre de phrase dans un sens subjectiviste et qui dénature absolument la pensée de Tiele : « Sans foi, le culte ne signifie rien, — *je ne dis pas sans dogmatique arrêtée.* » (*Revue de l'histoire des religions*, t. XLI [1901], p. 211). — Par contre, Réville supprime des passages caractéristiques, où Tiele parle de l'*objet* auquel aboutit le sentiment religieux, t. II, p. 157 : *Yet it is certain...*; t. II, p. 163 : *Yet no scientific research...*; t. II, p. 186 : *Above all...*; t. II, p. 262 : toute cette conclusion a dans Réville une allure plus subjectiviste.

L'on trouve des traces très curieuses d'un état d'esprit analogue dans un ouvrage qui a paru en 1891 sous le titre d'*Hallucinations télépathiques* (Paris, Alcan, 1891). C'est la traduction d'un ouvrage anglais intitulé *Phantasms of the living* (*Fantômes d'êtres vivants*), par Gurney, Myers et Podmore. Le traducteur est M. Marillier, mort en 1901, et qui écrivait beaucoup dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Or, il est clair que dans ce titre, il a fait un contre-sens : les *fantômes réels* du titre anglais sont devenus des *impressions subjectives* dans le titre français.

Dans une préface à cette traduction, M. Richet se montre

Le sentiment religieux, fait remarquer Tiele, est quelque chose de très complexe.

Il suppose des croyances. A part je ne sais quel néo-christianisme, qui n'est qu'une conception de quelques lettrés, toute religion croit à une puissance surhumaine ou à des puissances surhumaines de qui l'homme dépend.

Mais la note essentielle, fondamentale, du sentiment religieux, c'est un besoin d'union avec la puissance surhumaine à laquelle on croit ; c'est le besoin pour l'homme de compléter sa nature, limitée de toutes parts, par une union avec une force plus grande, avec l'Infini. Dans toute religion, l'homme a voulu monter vers Dieu, se sentir en parenté, en affinité avec Dieu. Que non seulement Dieu est au-dessus de nous, mais qu'il est en nous, voilà une croyance commune à toute religion.

Tiele a signalé sur ce point deux grandes tendances dans les croyances et les sentiments religieux : la

---

fort embarrassé de ce titre, qui jure avec le contenu de l'ouvrage. Il parle d' « hallucinations véridiques ! » (p. VI). Or, consultez Littré : il vous dira qu'une hallucination est une perception *sans objet*. Comment donc peut-il y avoir des hallucinations véridiques ?

Et dans leurs préfaces, MM. Marillier et Richet s'excusent de parler de ces choses. Mais alors pourquoi s'en occuper et pourquoi traduire l'ouvrage anglais qui les a le plus mises en lumière ?

Il faut que la maladie subjectiviste sévisse bien fortement pour pousser nos savants de l'*Ecole des hautes études religieuses* à faire tant de contre-sens dans des *traductions*.

tendance *théocratique*, autrement dit celle qui donne davantage à la puissance de Dieu : elle se trouve surtout chez les peuples sémitiques ; et la tendance théanthropique, autrement dit celle qui accorde davantage aux relations de l'homme avec Dieu : elle se trouve surtout chez les peuples aryens (1).

Cette division peut se soutenir ; mais celui-là même qui la met en avant fait remarquer que la tendance sémitique est loin de supprimer les relations entre l'homme et la divinité.

Le christianisme, et par-dessus tout, sa forme la plus élevée, le catholicisme tient le premier rang à la fois parmi les religions théocratiques et parmi les religions théanthropiques.

Notre Dieu, le vrai Dieu, est très grand, très au-dessus de l'humanité : créateur de la matière, il est le souverain maître de son œuvre.

Mais en même temps, il est très près de nous : de l'aveu de tous, le catholicisme présente le plus parfait épanouissement du besoin pour l'homme de s'unir à Dieu : les dogmes de la création, de la Providence, nous mettent sous la puissance et le regard de Dieu ; le dogme de l'incarnation montre une nature humaine unie personnellement à Dieu, et le dogme de l'Eucharistie nous dit que nous pouvons et même que nous devons nous unir réellement à l'Homme-Dieu. Enfin la prière par excellence, celle

(1 Tiele, *Elements*..., t. I, 6e Conférence ; t. II, p. 104.

que J.-C. a enseignée à l'humanité, commence par nous rappeler que Dieu est « Notre Père ». Bref, le catholicisme unit l'homme à Dieu par le seul lien qui puisse vraiment unir la créature intelligente à son créateur, par le lien de l'amour.

Or, les Jansénistes avaient la tendance, sinon à supprimer, du moins à diminuer dans le catholique l'amour pour son Dieu, la confiance filiale en son Dieu.

Je crois bien qu'ici plusieurs d'entre eux s'illusionnaient eux-mêmes : ils parlaient toujours d'amour de Dieu, et ils devaient être sincères.

Pourtant, ils se trompaient : c'était la crainte surtout qui les inspirait, et plus encore qu'ils inspiraient aux autres. A part quelques-uns, l'amour de Dieu était dans leur théorie plutôt que dans la pratique de leur vie, dans leur tête plutôt que dans leur cœur ; c'était une expression théologique plutôt que l'éclosion spontanée d'un sentiment (1).

Et il en était de même de l'amour qu'ils avaient pour leurs semblables. Ils n'avaient pas compris ce cri du Sauveur regardant les foules : « J'ai pitié de cette multitude ».

Pour aimer Dieu et leur prochain, ils avaient besoin d'un raisonnement. En tout cas, leur théorie allait à éloigner de Dieu toute cette multitude hu-

---

(1) Par ex. Saint-Cyran, *Lettres spirituelles*, 1744, t. II, p. 107 et suiv.

maine, pleine de faiblesse, et qui a besoin que Dieu vienne à elle, qu'il fasse les premiers pas pour qu'elle pense à lui et qu'elle aille vers lui.

Pour les doctrines jansénistes sur la grâce, c'est Jansénius surtout qu'il faut consulter. Mais pour les tendances morales, c'est Saint-Cyran et Arnauld.

Or écoutons Saint-Cyran (1) :

« La plaie du premier péché dure encore, et saigne toujours dans nous, après qu'il a été pardonné par le baptême » (2).

L'homme a péché, il est incurablement malade en lui-même ; il n'y a pour lui de guérison et de retour qu'en J.-C. Il faut guérir, laver ce qui souille cette âme et qui la diffame devant Dieu.

« Toute la vie chrétienne doit être une vie de pénitence, soit que l'on soit dans l'innocence, ou qu'on n'y soit pas » (3).

Voilà le point de départ de sa direction. Et les âmes qui se soumettront à lui lui diront comme la Mère Marie-Claire, sœur de la Mère Angélique :

« Je sais que Dieu me peut sauver ; mais quelle « obligation a-t-il de faire ce miracle ? J'adore le

(1) Sainte-Beuve, t. I, p. 345 et suiv.

(2) *Lettres chrestiennes et spirituelles* de messire Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, Paris, t. I, 5e éd., in-8°, 1648, p. 20, lettre II : à la princesse de Guémené, 30 octobre 1639.

(3) *Lettres chrestiennes*, 1648, t. I, p. 598, lettre LXXXIII : à la princesse de Guémené, 1642.

« jugement qu'il fera de moi avec tremblement et « tranquillité » (1).

Saint-Cyran la fait attendre six mois; puis il accepte de la diriger. De quoi lui parle-t-il? De pénitence, jamais d'amour de Dieu.

Dans cette direction, rien pour la littérature, rien pour le monde et ce qui s'y traite, rien pour la nature et ses tendances les plus innocentes, rien pour les consolations spirituelles.

La pénitence serait trop douce si les larmes la soulageaient :

« Je ne veux point de douleur qui se répande dans « les sens, lui dit-il ; prenez garde à vos larmes ».

Nous devons nous approcher de J.-C. Mais l'éloignement où nous sommes de lui est effrayant. Voici l'un des vœux du *Chapelet secret*, dévotion dans l'esprit de Saint-Cyran : « Que J.-C. demeure en lui-même, laissant la créature dans l'incapacité qu'elle a de l'approcher. Que tout ce qu'il est n'ait point de rapport à nous, que les âmes remuent à la rencontre de Dieu ; qu'elles le laissent dans le lieu propre à la condition de son être, lieu inaccessible dans lequel il reçoit la gloire de n'être accompagné que de son essence » (2).

---

(1) Fête de saint Louis, 1636. — Voir *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, etc. (Utrecht, 1742, 3 vol. in-12, t. III, p. 447-453).

(2) On trouve le texte dans Fuzet, *Les Jansénistes du XVIIe siècle* (Paris, 1876), p. 82.

L'on croirait déjà entendre le protestant J.-J. Rousseau disant que tout l'effet de la prière doit être de nous élever vers Dieu, sans que Dieu nous réponde et daigne s'abaisser vers nous (1).

Puis, une ou deux autres générations, et ce silence chez Dieu engendrera chez l'homme la haine de Dieu. Nous aurons le poème du *Mont des Oliviers*, d'Alfred de Vigny, Alfred de Vigny dont l'éducation fut toute janséniste (2) :

Le Juste opposera le dédain à l'absence,
Et ne répondra plus que par un froid silence
Au silence éternel de la Divinité (3).

Pour parler de Dieu et des choses de Dieu, il semble que ce soit le mot de *terrible* qui vienne le plus spontanément à l'esprit de Saint-Cyran :

« Il n'y a pas d'idée plus terrible que celle de Dieu », écrit-il à M. Guillebert, qui lui a demandé des conseils sur l'état et les charges ecclésiastiques (4).

Parle-t-il de la Vierge Marie :

« Sa grandeur est terrible ». « La prééminence de cette humble vierge est le sujet de la rage du démon,

---

(1) *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, partie VI, lettre VII : « Ce n'est pas Dieu qui nous change; c'est nous qui nous changeons en nous élevant à lui. Tout ce qu'on lui demande comme il faut, on se le donne ».

(2) Léon Séché, *Alfred de Vigny* (Paris, sans date), p. 293 et suiv., 354. Voir un article du même dans l'*Echo de Paris*, 15 mai 1908.

(3) Le *Mont des Oliviers*, fin.

(4) *Lettres chrestiennes et spirituelles*, 1744, t. II, p. 107.

et elle le doit être de notre vénération. Tous les matins, après avoir adoré J.-C. comme juge des vivants et des morts, et accepté le décret éternel de votre mort, et fait amende honorable à sa Majesté de tous les crimes que vous avez faits en votre vie, faites un acte vers la Vierge » (1).

« Le sacerdoce, écrit-il à Arnauld, est un mystère aussi terrible que le sacrement qui en est le principal effet » (2).

Et pour la prédication, elle « n'est pas moins un mystère terrible et épouvantable que celui de l'Eucharistie ». Il semble même à Saint-Cyran qu'elle est « beaucoup plus terrible » (3).

Sous l'influence de Saint-Cyran, le grand avocat Antoine le Maître quitte le barreau pour se retirer dans la solitude (1637). Il en écrit à son père. Quelle pensée l'obsède avant tout. Va-t-il paraphraser le psaume de David :

Que tes demeures sont aimables,
Eternel des armées ;
Mon âme soupire et languit après les parvis de l'Eternel ;
Mon cœur et ma chair poussent des cris vers le Dieu [vivant.
Le passereau même trouve une maison,
Et l'hirondelle un nid où elle dépose ses petits.
Mon nid, ce seront tes autels, Eternel des armées
Mon roi et mon Dieu ! (4).

---

(1) *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, etc. (Utrecht, 1742), t. III, p. 459-460.

(2) *Lettres chrestiennes et spirituelles*, 1744, t. II, p. 454.

(3) *Ibid.*, 1744, t. II, p. 743.

(4) Ps. LXXXIII.

Non, ce n'est pas ainsi que parle le Maître : « Je « me retire dans une maison particulière, écrit-il à « son père, pour y vivre sans ambition, et tâcher de « fléchir par des actions de pénitence le Dieu et le « Juge devant qui tous les hommes doivent compa- « raître » (1).

*
* *

Pour la réception des Sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie, ce sera le mot de *respect de Dieu* qui résumera les idées jansénistes, ce ne sera pas la confiance en Dieu. A l'égard de ceux qui doivent recevoir ces sacrements, ce sera la sévérité, ce ne sera pas la commisération.

Pour nous éclairer ici, l'ouvrage capital est le livre de la *Fréquente Communion* (2), qu'Arnauld composa sur le conseil de Saint-Cyran, et les autres écrits qu'il publia pour compléter et défendre ce premier ouvrage.

L'origine de l'œuvre est connue : il s'agissait de

---

(1) Godefroi Hermant, *Mémoires* (éd. Gazier), t. I, 1905, p. 74-75 ; Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Cologne, 1738), t. I, p. 39. — De même, M. Le Rebours à Saint-Cyran : c'est « dans la crainte et le tremblement » qu'il a commencé à se préparer à la réception du premier ordre (*Lettres chrestiennes*, 1744, t. II, p. 767-777).

(2) *Œuvres*, t. XXVII, p. 71-673. — Voir aussi Lettre de M. de Saint-Cyran à M. Guillebert (dans *Lettres chrestiennes et spirituelles*, 1744, p. 59 et suiv., 92), et autres lettres de Saint-Cyran.

garantir la princesse de Guémené contre les principes de direction des Jésuites.

La princesse Anne de Rohan, veuve de Louis de Rohan de Guémené, avait mené d'abord une vie assez dissipée. A la suite de quelques entretiens qu'elle avait eus avec Arnauld d'Andilly, pendant l'été de 1639, elle s'était mise sous la direction de Saint-Cyran.

Saint-Cyran était alors prisonnier au donjon de Vincennes. Il envoya à la princesse de Guémené une Instruction qui devait la guider, particulièrement dans la réception plus ou moins fréquente des Sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie.

Cette instruction tomba entre les mains du P. de Sesmaisons, jésuite. Le P. de Sesmaisons la communiqua au P. Bauni et au P. Rabardeau.

Ces Pères firent une réfutation de l'instruction écrite par Saint-Cyran. Cette réfutation fut remise à la princesse de Rohan, qui en fut indisposée. Elle la communiqua à Arnauld.

Ce fut l'occasion du livre de la *Fréquente Communion* (1).

Dans la Préface, Arnauld fait allusion à ces faits plutôt qu'il ne les raconte (2).

Ensuite, il s'étend longuement sur le but qu'il s'est proposé : il veut s'appuyer sur l'antiquité, sur le

(1) Arnauld, *Œuvres*, t. XXVI, p. XXII.
(2) *Œuvres*, t. XXVII, p. 74.

Concile de Trente, sur saint Charles Borromée : il dédaigne les accommodements mondains, ou pour mieux dire, les travestissements que l'on a faits de la vraie doctrine.

Dans la première partie, il parle de ce qui se faisait dans la primitive Eglise : on y estimait, dit-il, la fréquente Communion excellente pour les justes, mais non pour les pénitents : « Quant à ceux qui « s'étaient nouvellement relevés de quelque péché « mortel,... ils ont toujours été retranchés de la « Communion pour quelque temps, comme d'une « viande trop solide et disproportionnée à leur fai- « blesse » (1).

Dans la seconde partie, il examine « s'il est meil- « leur et plus utile aux âmes qui se sentent coupables « de péchés mortels de communier aussitôt qu'elles « se sont confessées ; ou de prendre quelque temps « pour se purifier par les exercices de la pénitence, « avant que de se présenter au saint autel ». Arnauld se déclare pour cette seconde méthode.

C'est là, dans la pratique, le point capital qui ressort de l'ouvrage : à savoir l'accomplissement d'une pénitence, autrement dit la nécessité d'un temps de probation entre la confession et l'absolution ; ou en d'autres termes, l'utilité, surtout pour ceux qui se confessent rarement, de les faire venir au moins deux fois à confesse avant de leur donner l'absolution.

---

(1) *Œuvres*, t. XXVII, p. 187.

Quand un pénitent, dit Arnauld, commet souvent les mêmes péchés, alors même qu'il témoignerait en avoir le repentir, le confesseur doit différer l'absolution : sinon comme juge, du moins comme médecin, il doit imposer ce délai (1).

Enfin, dans la troisième partie, Arnauld parle « de quelques dispositions particulières pour communier avec fruit ». Pour communier avec fruit, il ne suffit pas d'être en état de grâce. Il faut être détaché de soi-même et du monde : « C'est par la pureté de la vie, par l'innocence des actions, par l'exercice des bonnes œuvres, par le dégagement de la corruption du monde, par l'union avec Dieu, et enfin par un état ferme et persistant dans la vertu chrétienne que l'on doit juger un homme digne de recevoir l'Eucharistie » (2).

Cet ouvrage de la *Fréquente Communion* contient assurément sur l'Eucharistie des pages fort belles, des vues très élevées.

Aussi Arnauld obtint-il nombre d'approbations épiscopales, et il parvint à éviter une condamnation à Rome.

Mais dans tout le livre, on trouve une tendance à substituer le respect à l'amour de l'Eucharistie et finalement à entourer ce sacrement de tant de bar-

---

(1) *Œuvres*, t. XXVI (*Difficultés sur le livre des éclaircissements sur le sacrement de Pénitence, par M. de Choiseul, évêque de Tournai*), p. 127 et suiv.

(2) *Ibid.*, t. XXVII, p. 583.

rières qu'il ressemblera à un Roi entouré de gardes, et inaccessible dans les profondeurs de son palais.

Dans la préface, Arnauld va jusqu'à admirer les personnes qui, « touchées par un mouvement de la grâce et par l'esprit de pénitence », seraient « ravies de différer leur communion jusques à la fin de leur vie ». « Et l'on peut dire véritablement, ajoute-t-il, qu'il n'y aurait rien en quoi l'esprit humain s'opposerait davantage à l'esprit de Dieu, que de condamner cette pénitence, qu'il a tant de fois imprimée dans le cœur des siens » (1).

Avant même que le livre parût, le P. Nouet, de la Compagnie de Jésus, s'en était procuré un exemplaire et il prêchait contre les tendance d'Arnauld à la chapelle Saint-Louis, notre église Saint-Paul-Saint-Louis, près de la Bastille.

« Si alors, disait-il, c'est-à-dire du temps des per-
« sécutions, la vertu était si grande, et néanmoins
« ils communaient tous les jours, que devons-nous
« faire aujourd'hui qu'elle est si languissante » (2).

Et le P. Nouet concluait en remarquant que somme toute la communion fréquente produisait, en général, d'heureux effets : « Peu de personnes, dit-il, abusent « de la fréquente communion » (3).

---

(1) *Œuvres* d'Arnauld, t. XXXVII, p. 89.

(2) *Ibid.*, t. XXVII, p. 674.

(3) *Ibid.*, t. XXVII, p. 716. — Voir aussi G. Hermant, *Mémoires*, t. I (1905), p. 214-217.

Le pauvre Père s'était un peu trop enflammé contre un ouvrage approuvé par tant d'évêques : un jour, il dut venir à genoux s'excuser devant l'Assemblée du Clergé (1).

Eh bien, à distance, tout en reconnaissant des exagérations des deux côtés, nous devons pourtant dire que c'était le P. Nouet qui avait raison.

Ceux qu'on écarte de la communion pour qu'ils en deviennent plus dignes, en restent en général indéfiniment écartés.

Les arguments qu'Arnauld alléguait de l'usage de la primitive Eglise ne sont pas concluants.

Dans les premiers siècles, il paraît certain que les fidèles communiaient chaque fois qu'ils assistaient à la Messe.

Du reste, comme le disait le P. Nouet, en eût-il été autrement, qu'il y aurait d'autres raisons pour rendre aujourd'hui la communion plus fréquente : Jésus-Christ est plus loin de nous par sa vie : nous devons d'autant plus nous approcher de lui par la réception de son sacrement.

Le livre de la *Fréquente Communion* eut un grand succès et une immense influence. Dans sa seconde lettre à un Duc et Pair, Arnauld constate qu'il y a douze ans, lors de son apparition, cet ouvrage a été violemment attaqué : pour rien au monde l'on ne voulait entendre parler d'un délai de l'absolution.

---

(1) G. Hermant, *Mémoires*, t. I (1905), p. 224.

« Et maintenant, ajoute-t-il, cette maxime si sainte et si combattue alors, de n'absoudre les personnes qu'après qu'on leur a fait quitter ce qui les portait dans le crime, est devenue vénérable aux adversaires de ce même livre » (1).

De tous les ouvrages d'Arnauld, le livre de la *Fréquente Communion* est peut-être en effet celui qui a été le plus lu.

Il détermina comme une révolution dans la manière d'entendre et de pratiquer la piété. C'est lui qui a le plus contribué à fonder la morale janséniste. Il n'y a guère que quelques années à peine que cette influence a complètement cessé, et il ne serait peut-être pas impossible d'en retrouver encore des vestiges dans quelques provinces. Il y a vingt ans, l'usage d'obliger ceux qui s'approchaient rarement des sacrements à venir deux fois se confesser avant de recevoir l'absolution, était général dans nombre de campagnes. Cet usage, du reste, était loin de tenir uniquement à la morale janséniste, et il n'avait pas que de mauvais effets.

Naturellement, les disciples et les successeurs allèrent plus loin que les maîtres : les dispositions de respect prêchées par Saint-Cyran et par Arnauld allèrent en s'accentuant. La crainte de Dieu alla jusqu'à la terreur, le respect de l'Eucharistie jusqu'à l'éloignement. Beaucoup de Jansénistes en vinrent

(1) *Œuvres*, t. XIX, p. 374. — Voir aussi Arnauld à Du Vaucel, 30 sept. 1689, *Œuvres*, t. III, p. 248.

à cet état d'âme de ne pas s'approcher des Sacrements et de se croire de très bons chrétiens.

Pascal lui-même nous donne déjà cette impression de malaise d'une âme à l'égard de son Dieu. Sans doute, il est l'auteur du *Mystère de Jésus*. Pourtant, dans les *Pensées*, ces notes jetées au courant de la plume et qui n'en traduisent que mieux les dispositions intimes de l'auteur, l'on ne trouve pas une seule fois le mot de Providence.

Marandé, aumônier d'Anne d'Autriche, écrivait en 1654 sur le diocèse de Beauvais, où le jansénisme avait beaucoup d'adeptes, et qui depuis 1651, était gouverné par l'évêque janséniste Choart de Buzenval :

« Je me suis laissé dire qu'en cette ville, où le « jansénisme trouve aujourd'hui tant d'appui, le « précepte de la Communion annuelle y est telle- « ment respecté qu'il y a toujours quelques-uns du « Séminaire du lieu, qui l'omettent tous les ans, « pour servir d'exemple aux laïques » (1).

Marandé, il est vrai, était un ennemi déclaré. Mais, six ans auparavant, saint Vincent de Paul se plaignait déjà amèrement des tristes conséquences de l'œuvre d'Arnauld : « L'on ne voit plus cette « hantise des sacrements qu'on voyait, non seule- « ment à Pâques, mais dans les autres temps. Plu-

(1) Marandé, *Inconveniens d'estat procédans du Jansénisme* (1654, in-4°), p. 113.

« sieurs curés se plaignent de ce qu'ils ont beau-
« coup moins de communions que les années passées.
« Saint-Sulpice en a trois mille de moins; M. le
« curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, ayant visité
« les familles de la paroisse, après Pâques, nous dit
« dernièrement qu'il a trouvé quinze cents de ses
« paroissiens qui n'ont pas communié. Et ainsi des
« autres » (1).

Dans son ouvrage sur *Les derniers Jansénistes*, M. Léon Séché édite un manuscrit janséniste, où l'on trouve les principes de direction dont s'inspirait l'un des derniers prêtres jansénistes de Lyon, M. Jacquemont, mort suspendu de ses fonctions de curé en 1835 (2). Après une première confession, il « renvoyait le pénitent pour six semaines à deux mois; au bout de ce laps de temps, si ce pénitent semblait

---

(1) Saint Vincent de Paul à M. d'Horgny, prêtre de la Mission, 25 juin 1648; dans *Lettres de saint Vincent de Paul*, Paris, 1882, t. I, 239.

Sur les sentiments de saint Vincent de Paul à l'égard de Saint-Cyran et du jansénisme, voir l'*Ami de la Religion*, t. CLXVIII (1855), p. 41-48; 61-66; 81-87; 101-107; 281-288; 293-299; 313-320; 433-439; 453-460 (C. Truchet).

(2) Léon Séché, *Les derniers Jansénistes*, II (1891), p. 72.

Sur la restitution, M. Jacquemont avait des principes à ravir d'aise les rapporteurs de nos budgets obérés.

« Un de ses pénitents étant devenu acquéreur d'une maison sise en la ville de Saint-Etienne, le notaire n'avait pas porté sur l'acte de vente la somme intégrale de cet immeuble, selon que la chose se pratique généralement, pour frustrer le fisc d'une partie de ses droits. Le pénitent, homme d'une grande droiture, en ayant parlé à son direc-

avoir fait quelque progrès dans la vie chrétienne, il lui faisait voir combien il était loin encore du terme, combien il était important de réformer son cœur. Si au bout d'un certain temps, son pénitent se montrait fidèle à suivre ses avis, si sa conduite ne présentait plus de rechutes dans les fautes mortelles, il lui accordait le bienfait de l'absolution, sans le retenir plus longtemps ».

Ainsi, le plus que l'on pût espérer, c'était l'absolution après trois confessions et trois ou quatre mois d'attente.

Dans le même ordre de faits, je me souviens d'avoir entendu parler dans l'Ouest d'un vieux curé, spirituel du reste et fort caustique, qui aurait fait revenir un jeune homme dix-sept fois à confesse avant de lui donner l'absolution (1).

Enfin, nous savons comment les Jansénistes en agissaient avec les enfants : ils les faisaient attendre jusqu'à quinze, dix-huit, vingt ans et au delà avant de leur faire faire leur première communion.

Des faits de ce genre abondent au XVIIIe siècle (2).

---

teur, celui-ci l'obligea à porter de suite chez le receveur des domaines la somme qui avait été ainsi soustraite, soit 1,300 francs. Le fonctionnaire, peu habitué à de pareilles restitutions, ne put s'empêcher de rire au nez de ce délicat acquéreur ».

(1) M. l'abbé Thomas, né en 1828, curé de Saint-Molf, près Guérande, de 1870 à 1901, retraité de 1901 à 1906, année de sa mort.

(2) *Mémoires du P. René Rapin*, publiés par Léon Aubineau, t. II, p. 520-525. — Léon Aubineau donne de curieux ren-

On les retrouve encore au commencement du XIXe. En 1814, on présente le jeune Félix Dupanloup à Saint-Séverin, sa paroisse, pour le faire admettre au catéchisme de la première communion : « On me trouva trop jeune, écrira-t-il plus tard ; j'avais pourtant douze ans et demi ; on répondit de me ramener à dix-huit ans ! Les prêtres de Saint-Séverin étaient d'anciens Jansénistes ; j'appris cela depuis. Je fus étonné de leur refus ; mais pas très mécontent ; dans la disposition vague et confuse où j'étais alors, je n'aurais pas été très fâché que cette grande affaire de ma première communion se fût trouvée encore retardée sans que ce fût de ma faute » (1).

Voilà des âmes d'enfants. Le Maître a dit : « Laissez-les venir à moi. C'est à ceux qui leur ressemblent qu'appartient le royaume des cieux » (2).

Aussi l'Eglise s'est-elle toujours montrée pressée de mettre ces âmes en communion directe avec leur Dieu.

Non, disent les Jansénistes, la Religion sera d'abord et avant tout une science et une morale arides, desséchées. Avant de s'unir à Dieu, ces enfants devront avoir la connaissance approfondie

---

seignements sur les pratiques jansénistes dans certains diocèses de France au XVIIIe siècle. Il tire ces renseignements du *Supplément aux Nouvelles Ecclésiastiques*, années 1737-1744.

(1) G. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup* (Paris, 1883), t. Ier, p. 13.

(2) Matth., XIX, 14 ; Marc, X, 14.

de ce qu'ils vont faire et s'être suffisamment ancrés dans la vertu pour donner la presque assurance qu'ils ne retomberont pas. Et pour sacrifier à cette tendance d'intellectuels et de moralistes desséchés, ils laisseront s'atrophier chez l'enfant le besoin de s'unir à son Dieu. Bientôt ces enfants n'aimeront plus Dieu, et ils oublieront même d'apprendre qui il est.

Voilà l'esprit janséniste, esprit qui à vrai dire a ses racines dans le cœur humain lui-même. L'esprit chrétien est fait d'humilité et de bonté. L'ascète catholique va puiser dans le cœur de Dieu de quoi aimer le prochain ; il y prend le désir intime de faire du bien à tous ses frères. Il sait respecter les préceptes, mais, en même temps, il est indulgent pour les hommes ; aussi a-t-on souvent remarqué que sévères pour eux-mêmes, les saints sont en général remplis, non de condescendance, mais de commisération pour les défauts d'autrui.

L'esprit janséniste, au contraire, est un esprit d'orgueil et, plus encore, un esprit de dureté. Il craint son Dieu plutôt qu'il ne l'aime. Sous prétexte de respecter davantage Dieu et sa religion, il les met dans une sphère inaccessible. Et le *prédestiné janséniste* n'a pas davantage l'amour du prochain : il est égoïste. Dans sa *Première Apologie pour Jansénius*, Arnauld a dans ce sens une page bien curieuse et bien peu chrétienne. Il vient d'exposer que J.-C. n'est pas mort pour tous les hommes. Il se pose alors l'objection courante,

que cette théorie est dure pour les *non-appelés* et qu'elle va contre la justice et la bonté de Dieu. Mais répond-il, « cette doctrine est très favorable et très « avantageuse à tous ceux qui ont le bien d'être « chrétiens, et leur ôte tout sujet de se plaindre, « n'y ayant que les infidèles qui n'ont nulle part à la « mort de J.-C., de sorte que cette objection serait « meilleure en leur bouche qu'en celle des chré- « tiens, qui doivent être contents de ce qu'il a plu à « J.-C. de mourir pour eux... Et ce leur serait une « horrible ingratitude de vouloir s'intéresser dans « la perte des infidèles, au lieu de reconnaître la « grâce que Dieu leur a faite, de les préférer à eux « en les appelant dans son Eglise » (1).

Au résumé, dit Arnauld, tout est bien pour nous. Dès lors, à quoi bon nous occuper des autres, et songer à des principes de justice et de charité universelle !

De leur côté, les tendances à rendre la religion aimable et facile se sont accentuées ; elles aussi, peut-être, elles ont eu çà et là leurs excès. Quelques directeurs, très pieux et très austères, pousseraient la bonté, dit-on, jusqu'à se contenter d'être vertueux eux-mêmes, et ils le demanderaient trop peu aux autres.

S'il m'est permis d'introduire un romancier dans ces graves considérations, voici comment, avec son

(1) *Œuvres*, XVI, p. 167.

style flamand, Huysmans décrit dans l'*Oblat* les résultats de ces divergences. Je vous cite du reste cette page à simple titre de document curieux, mais sans vouloir m'en approprier les conclusions outrées :

« Depuis de longues années déjà, en France, la religion macère dans une mixture de ce vieux suint janséniste que nous n'avons jamais pu éliminer, et de ce suc tiède que les Jésuites nous injectèrent, dans l'espoir de nous guérir. Hélas ! le remède n'a pas agi, et ils ont ajouté à un desséchant un déprimant. Le bégueulisme officiel, la peur de notre ombre, la haine de l'art, l'incompréhension de tout, l'inindulgence pour les idées des autres, nous les devons aux disciples de Jansénius, aux appelants. La passion des dévotionnettes, la prière sans liturgie, la suppression des offices, soi-disant compensés par de grands Saluts en musique, le manque de nourritture substantielle, le régime lacté des âmes, c'est des Pères de la Compagnie de Jésus que nous les tenons. Les idées de ces irréconciliables ennemis ont fini par se fondre dans nos âmes, en cet étrange amalgame d'intolérance sectaire et de pieusarderie féminine dans lequel nous nous désagrégeons » (1).

*
* *

Cette manière de considérer les sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie nous amène au second défaut de la morale janséniste : elle ne s'adapte pas

(1) J. K. Huysmans, *L'Oblat*, p. 390.

à tous les hommes, et par conséquent elle va contre le caractère d'unité et d'universalité de l'Eglise.

Au simple point de vue philosophique, existence d'une Eglise, unité et universalité d'une Eglise sont pour la religion vraie des éléments nécessaires.

En effet, puisque l'homme est un être social, toute religion qui s'adresse à l'homme a besoin d'un culte collectif, et le besoin de ce culte produit l'Eglise, c'est-à-dire une communauté, où l'homme s'unit à ses semblables pour honorer la Divinité. Cette communauté, du reste, ne peut pas être une simple collectivité sans ordre ; elle demande évidemment une organisation, c'est-à-dire un principe d'autorité et de direction.

D'où une Eglise est nécessaire à la fois et comme *efflorescence* et comme *organisation* de la religion qui doit nous unir à Dieu ainsi que du culte que nous devons lui rendre.

Or, puisque l'humanité est une seule et même famille et que Dieu est un, il doit y avoir un moyen humain, un moyen universel d'entrer en relations avec Dieu. Et ici, il ne s'agit pas seulement, il ne s'agit même pas surtout d'un universalisme dans l'espace, c'est-à-dire d'une Eglise plus ou moins répandue dans toutes les nations, mais il s'agit principalement d'un universalisme dans les principes constitutifs de cette Eglise, par lequel elle puisse vraiment s'adresser à tous les temps et à tous les lieux, et, dans chaque peuple, à toutes les catégories

qui le composent : une Eglise vraie doit offrir à tout être humain des moyens suffisants d'entrer en rapports avec Dieu.

Si nous ouvrons l'Evangile, nous voyons que c'est bien ainsi que J.-C. entendait son Eglise : il envoie ses apôtres enseigner toutes les nations ; ceux-là seulement seront sauvés qui, par le corps ou du moins par l'âme, c'est-à-dire par la vie de la grâce, appartiendront à cette Eglise.

Cet universalisme, le Christianisme le possède : par sa doctrine et par sa morale, il s'adapte à tous les temps, à tous les pays, à tous les hommes. Il est même le seul à le posséder. Quelquefois, l'on a voulu mettre ici deux autres religions en parallèle avec lui : l'Islamisme et le Bouddhisme ; mais l'Islamisme n'est qu'une déformation du Christianisme, à l'usage de quelques tribus de l'Arabie ; et le Bouddhisme n'est originairement qu'une philosophie désenchantée, devenue un polythéisme oriental, aux formes multiples et luxuriantes.

Or, cette qualité de religion universelle, que le Christianisme possède et qu'il est même le seul à posséder, le Jansénisme tendait très directement à la lui enlever. Comme on l'a vu dans la quatrième Leçon, il y tendait d'abord par sa doctrine sur la grâce : la prédestination, la rédemption, la grâce ne s'étendaient pas à tous les hommes. En outre, il y tendait aussi, en portant plus ou moins atteinte à l'unité catholique par ses attaques contre la

hiérarchie. Dès 1710, la branche janséniste d'Utrecht se sépara même complètement de la papauté. En 1786, des tendances analogues prirent corps au Synode de Pistoie. Enfin, tout récemment, paraît-il, les Jansénistes espérèrent avoir trouvé une occasion nouvelle de se répandre et d'agir contre Rome. Cette occasion, c'étaient les *Associations cultuelles*, avec les mots énigmatiques : « En se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice » (1). Dans la région de Port-Royal l'on s'agitait déjà pour introduire dans ces associations des membres jansénistes : ensuite, des curés jansénistes, puis des évêques jansénistes auraient été appelés. Sans doute, l'affaire aurait pu être portée devant nos législateurs ou nos hommes de loi; mais vraiment, comment des législateurs ou des magistrats, si catholiques qu'on les suppose, eussent-ils pu être assez mal intentionnés pour rejeter un clergé qui se fût hautement recommandé de Jansénius, un évêque, du grand Arnauld, de Pascal, et, par-dessus tout, du docteur de la grâce, de saint Augustin!

A un autre point de vue, — et c'est celui-là surtout qui touche à la morale janséniste, — le Jansénisme tendait à détruire le caractère d'universalisme de l'Eglise en voulant faire de la véritable Eglise une petite *sélection* ; de cette Eglise, prati-

(1) *Journal officiel*, 11 décembre 1905, p. 7206. Loi du 9 décembre 1905, art. IV.

quement ou théoriquement peu importe, le plus grand nombre des humains finissait par être exclu. La série des éliminations du Jansénisme en arrivait à réduire l'Eglise à rien. C'était là, en morale, sa tendance la plus raffinée et la plus dangereuse.

Dans sa crainte de faire fléchir la loi, le Jansénisme commence par rejeter la distinction entre le corps et l'âme de l'Eglise. Il oublie les paroles que les anges ont chantées sur le berceau de l'Enfant-Dieu : « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ». S'inspirant de ces paroles, la doctrine catholique distingue entre le corps et l'âme de l'Eglise. Appartiennent au corps ceux qui sont baptisés et qui font profession de la Religion catholique. Appartiennent à l'âme ceux qui en feraient partie s'ils étaient suffisamment éclairés, ceux qui censément désirent être catholiques. Beaucoup d'hérétiques et de schismatiques appartiennent à cette catégorie. Sans doute, au sujet de ceux qui n'ont pas même reçu le baptême, il y a des obscurités. Mais l'Eglise, du moins, dit que personne ne pourra être puni pour avoir ignoré de bonne foi le devoir qu'il avait d'être catholique.

Le Jansénisme ne connaît pas cette distinction (1) : pour lui, ne peuvent faire partie de l'Eglise catholique que ceux qui lui sont effectivement agrégés.

(1) V. la 5e Proposition condamnée par Alexandre VIII, 7 déc. 1690, et la 29e Proposition condamnée dans Quesnel, par Clément XI, le 8 sept. 1713 (Bulle *Unigenitus*). Denzinger, *Enchiridion*, nos 1162, 1244.

Parmi ces derniers, nouvelle élimination : très volontiers le Jansénisme en arrive à confondre les simples conseils évangéliques avec les préceptes.

Dans un sermon prêché à Notre-Dame le quatrième dimanche de l'Avent 1642 (1), Habert avait dit :

« Ils ne veulent que ce qui est de plus parfait ».

Arnauld s'indigne de ce reproche :

« Il faut, répond-il, avoir une idée bien basse de « la grandeur toute divine de la Religion chrétienne « pour reprocher à des catholiques, comme une sin- « gularité criminelle, de ce qu'ils veulent obliger les « chrétiens à une trop grande perfection » (2).

Eh bien, le seul mot janséniste ici, c'est *obliger*. Si Arnauld avait mis : *exciter*, *exhorter* à la perfection, sa réponse eût été toute catholique.

Cette tendance à la perfection, en effet, a toujours existé dans l'Eglise. Les écrivains protestants, que leurs préjugés poussent à regarder l'Eglise romaine comme une pure administration, s'étonnent que cette Eglise ait une si grande vie intérieure. De fait, cette vie intérieure, la vraie Eglise a la vigueur de la produire, et elle la produit avec abondance. Mais elle est trop maternelle pour en faire un précepte absolu pour tous ses enfants. Elle pousse par exemple à des actes explicites d'amour de Dieu pardessus toutes choses. Mais si c'est surtout la crainte

(1) V. 4e Leçon, p. 159.

(2) *Œuvres*, t. XVI, p. 99 (*Première Apologie pour Jansénius*).

des châtiments ou le désir d'une récompense qu'un homme ressent lorsqu'il revient à Dieu, l'Eglise se contente de ces sentiments, et à cet homme, elle donne l'absolution de ses fautes.

Pour les Jansénistes, au contraire, la Contrition avec l'amour explicite de Dieu est requise en tous les cas pour la rémission des péchés, même avec la réception du sacrement de Pénitence. C'est, dit-on, surtout pour avoir soutenu cette opinion que Saint-Cyran fut enfermé à Vincennes (1). Le 14 mai 1640, après deux ans de captivité, il écrit, il est vrai, qu'il estime l'autre opinion aussi probable que celle-là : sa lettre, adressée à Chavigny, secrétaire d'Etat, devait être montrée à Richelieu (2). Mais ensuite, il regretta cette lettre comme un acte de faiblesse (3).

Très souvent, dans ses œuvres, Arnauld s'élève contre l'opinion contraire. Sans doute, il ne disait pas avec Luther que l'attrition fait l'homme plus hypocrite et plus grand pécheur. Mais il soutenait que même avec le sacrement de Pénitence cette attrition ne suffisait pas pour la Justification (4).

---

(1) Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran* (Cologne, 1738), t. I, p. 88-89.

(2) Id., *ibid.*, t. I, p. 161-164.

(3) Id., *ibid.*, t. I, p. 167 et suiv.; Godefroi Hermant, *Mémoires*, t. I (1905), p. 122. — Toutefois, il n'en fit rien savoir à Richelieu. Fuzet, *Les Jansénistes du XVIIe siècle* (1876), p. 127.

(4) *Œuvres*, t. XVI (*Première Apologie pour Jansénius*), p. 96-105; t. XXVI (*Difficultés sur le livre des éclaircisse-*

Troisième source d'éliminations : pour la morale comme pour la doctrine, le Janséniste parle toujours de remonter aux premiers siècles de l'Eglise.

Arnauld écrit dans son ouvrage de *la Fréquente Communion* : « La meilleure règle que nous devons « garder pour ne nous point tromper en cette ques- « tion de la fréquente communion comme en toutes « les autres choses, c'est de regarder ce qui est « conforme à l'antiquité, aux traditions des saints « et aux vieilles coutumes de l'Eglise » (1).

A propos de ce texte et de textes semblables, il y aurait bien des questions à se poser : questions, par exemple, sur le degré de ferveur de l'antiquité chrétienne, et sur les causes de cette ferveur; mais j'aime mieux en venir à une remarque beaucoup plus importante, et en elle-même et par rapport au sujet que nous étudions. Sur la manière de comprendre la vie de l'Eglise, il y a deux grandes écoles :

La première école estime que dans la discipline catholique, dans la morale catholique, et plus encore dans le dogme catholique, il y a des principes généraux, principes qui ont une réalité en dehors de nous (2), mais principes qui toutefois doivent être considérés comme une pâte molle, comme une vie qui doit s'adapter aux différents milieux où elle doit agir. Le principe de vie divine qui est dans l'Eglise

---

ments sur le sacrement de pénitence par M. de Choiseul, évêque de Tournai), p. 97-127.

(1) *Œuvres*, t. XXVII, p. 75-76.

(2) Voir la 1re Leçon.

doit rester immuable ; mais de même que notre vie naturelle se modifie en s'adaptant aux temps et aux lieux, ainsi la vie divine de l'Eglise doit s'adapter aux conditions diverses de la vie humaine. Aussi, bien loin de s'étonner de certaines variations dans l'Eglise, cette école estime qu'elles sont nécessaires. En effet, que nous le voulions ou non, la vie ne reste pas un instant immobile ; dans l'histoire, il est impossible de trouver deux époques avec la même somme des conditions de la vie. Or, le catholicisme est vivant ; il a des promesses d'immortalité et d'universalité, et c'est sur la terre qu'il doit vivre. Il doit donc s'adapter aux différents milieux, aux différentes civilisations, qu'il rencontre dans sa marche. Comme le dit le Concile du Vatican, le dogme doit rester le même ; le sens des dogmes doit être retenu tel que l'Eglise l'a une fois défini. Mais l'intelligence, la science des dogmes doit « croître et progresser, d'un mouvement vigoureux et intense » (1).

Cette école ajoute du reste avec beaucoup de raison que bien loin de renverser l'autorité de l'Eglise, cette vue va au contraire en montrer l'absolue nécessité. Puisque dans la manière dont l'humanité voit

---

(1) Constitution *De Fide catholica*, cap. IV. Denzinger, *Enchiridion*, n° 1647. Cité dans l'Encyclique *Pascendi* (8 sept. 1907, vers le milieu). Lorsque, çà et là, nous parlons de progrès, de changements, ou que nous employons des expressions analogues, nous les entendons toujours dans le sens de ces paroles du Concile du Vatican.

le vrai et tend vers le bien, il y a des variations, il faut une autorité, permanente et infaillible, pour adapter ces transformations au dogme et à la morale que Dieu nous a révélés.

C'est là l'école de saint Vincent de Lérins, l'école de la Compagnie de Jésus, celle de Richard Simon, qui il est vrai alla peut-être plus loin encore, celle de la plupart des modernes et en particulier du grand Newmann.

L'autre école est une école d'immutabilité. Rien ne doit changer, pas plus l'exposition du dogme que le dogme lui même, pas plus la discipline que les règles générales de la morale.

Ce désir d'immutabilité fut universel au XVIIe siècle.

En littérature, on ne voulut connaître que les règles de l'antiquité, et l'on voulut à jamais fixer les genres. Dans son *Art Poétique*, Boileau les a parqués, chacun dans un compartiment à part. En histoire, Bossuet reprochait aux protestants leurs *variations*, alors qu'il eût pu leur reprocher aussi de se soustraire à l'autorité d'une Eglise, disant au nom de Dieu si l'on peut accepter telles et telles variations, ou s'il faut les rejeter.

Enfin, cette tendance à l'immutabilité fut par excellence la tendance janséniste : la morale des *Provinciales* en particulier est toute mathématique.

D'après les Jansénistes, le catholicisme n'avait à s'adapter ni aux différentes époques, ni aux différents milieux, ni aux différentes conditions.

Ils ne comprenaient pas, par exemple, que l'homme moderne est plus complexe que l'homme d'autrefois, que la vie d'étude, la vie des grandes villes, que les relations sociales, les relations commerciales et industrielles lui ont créé une vie nouvelle; que, dès lors, pour les jeûnes, les abstinences, les pratiques de piété, l'on est amené, non pas à mépriser la loi de Dieu, mais à se demander si certains préceptes de détail ne doivent pas être remplacés par d'autres.

Les premiers chrétiens étaient accusés par les païens de vivre dans une continuelle tristesse (1). Cette tristesse apparente, c'est-à-dire l'isolement et en particulier l'abstention des charges publiques, leur était imposée de ce fait qu'aucun acte administratif de quelque importance ne pouvait s'accomplir sans sacrifice aux faux dieux.

Le Jansénisme imposera cet isolement alors que la cause n'en subsistera plus. Il ne comprend pas les exigences des conditions sociales; au lieu de chercher à sanctifier ces conditions, à sanctifier la société, il concluera pratiquement qu'il faut délaisser la société et la fuir pour trouver Dieu.

En réalité, ces Jansénistes qui semblent si audacieux, ces jansénistes sont des hommes à la pensée timide, très traditionalistes; ils n'osent pas quitter des yeux les rivages que leurs devanciers ont cotoyés.

---

(1) Paul Allard, *Le christianisme et l'Empire romain. De Néron à Théodose*, 6e éd. (1903), p. 13, etc.

Par ces deux tendances : tendance à imposer à tous une perfection idéale, assez froide du reste ; tendance à l'immutabilité, les jansénistes ont fait du Catholicisme une religion d'exception, incapable de s'accommoder de la vie ordinaire des neuf dixièmes de l'humanité : pour être chrétien, il faut être un « individu paradoxe de l'espèce humaine » (1).

Ces tendances particularistes se résument dans l'horreur des Jansénistes pour la casuistique et dans leur lutte contre les casuistes.

Qu'est-ce qu'un casuiste ?

C'est un théologien, un moraliste qui cherche à adapter les principes généraux de la morale aux temps, aux lieux, aux conditions, aux individus.

« Tu honoreras Dieu le dimanche ». Mais si je suis en voyage, suis-je obligé d'entendre la messe ? Et quel sera le genre de voyage qui m'en dispensera ?

« Tu ne tueras point ». Mais si la société ne me protège pas suffisamment, n'aurai-je pas le droit de me défendre moi-même ? Si j'étais en cas de légitime défense ? Si, dans un autre sens, j'ai tué sans le vouloir, par homicide involontaire ?

Dans cette voie, il est presque impossible que çà et là, l'on n'aille pas trop loin : certains casuistes ont cherché à faire fléchir la loi devant des exigences trop humaines.

---

(1) Sainte-Beuve, t. III, p. 299.

Mais de soi, la casuistique n'est pas seulement licite ; elle est nécessaire. Il est nécessaire d'adapter les préceptes généraux aux circonstances contingentes de la vie. Et comme depuis le XVIe siècle, notre vie est devenue de plus en plus compliquée, l'on comprend que les *Cas de conscience* se sont multipliés, et que, par conséquent, les casuistes ont été plus nombreux qu'aux époques précédentes. D'où la casuistique n'est pas à proprement parler une manière de condescendre à la faiblesse humaine, elle est l'application de lois générales à la complexité de la vie.

Dominés par l'idéal exclusif et étroit qu'ils s'étaient fait de la vie chrétienne, les Jansénistes ne voulurent pas le comprendre.

Enfin, arrivés au terme de la vie, combien y en aura-t-il qui atteindront le but de leur création, qui s'en iront contempler Dieu et l'aimer à jamais ?

Sur ce point, J.-C. et l'Eglise nous laissent dans l'incertitude. Aujourd'hui, certains écrivains catholiques élargissent, d'une manière singulière, la miséricorde de Dieu. Voici, par exemple, ce qu'écrit le P. Faber :

« D'après ce que nous connaissons de Dieu, nous pouvons prévoir que, relativement parlant, peu de catholiques seront damnés. Le salut de presque tous semble être exigé par la magnificence de Dieu. Il est bien hardi, celui qui, sans y être forcé par l'Eglise, croit que le don de la volonté libre, après avoir été, par

une mystérieuse permission de Dieu, la source de tant de révoltes dans le temps, puisse remporter sur lui une complète et décisive victoire pour l'éternité ; et si Dieu est amour, comme la foi nous l'enseigne, l'enfer ne triomphera pas de lui ».

« L'honneur du précieux sang l'exige tout autant que la magnificence de Dieu. Il est dur de dire que la majorité de ceux pour qui il a coulé, et qui en ont été tout arrosés, seront perdus éternellement ».

Quelques pages plus haut, il dit encore :

« D'autres enfin, à l'opinion desquels j'adhère formellement, croient que la grande majorité des adultes catholiques, peut-être presque tous, seront sauvés » (1).

D'instinct, au contraire, les Jansénistes concluent au petit nombre des élus. Jansénius admet comme un fait certain que le nombre des réprouvés sera de beaucoup le plus considérable (2).

« De mille âmes, dit Saint-Cyran, il n'en est pas une » qui revienne à Dieu en vérité (3). Voilà pour ceux qui ont péché et qui doivent faire pénitence.

Ailleurs, il fait le bilan général du genre humain :

---

(1) W. Faber, *Le Créateur et la Créature*, l. III, ch. II (Traduction Wallette, Paris, 1866, 5e éd., p. 331, 320). Suarez croit au salut du plus grand nombre des catholiques. *De Prædestinatione*, l. VI, ch. III, n° 6 (édition Vivès, 1856, t. I, p. 525). — Voir aussi Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. V, p. 362 et suiv.

(2) *Augustinus*, t. III, l. X, ch. XIV (Paris, 1641, p. 452).

(3) *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* etc. (Utrecht, 1742, 3 vol. in-12), t. III, p. 451.

« Quand je considère que les chrétiens ne sont « pour parler ainsi, qu'une poignée de gens, en « comparaison des autres hommes répandus dans « toutes les nations du monde, et dont il se perd un « nombre infini hors de l'Eglise ; et que dans ce peu « d'hommes qui sont entrés par une vocation de « Dieu, dans sa maison, pour y faire leur salut, il y « en a peu qui se sauvent, selon la parole de J.-C. « dans l'Evangile ; et qu'outre cette prédiction réité- « rée qui regarde le commun des chrétiens, il y en a « encore une autre effroyable qui doit faire trembler « les riches, je me sens obligé, plus que je ne le puis « dire, à supplier très humblement cette personne (1) « de prendre un soin très particulier du bien de son « âme » (2).

D'épuration en épuration que restera-t-il donc? Il restera les comparaisons et images de Massillon dans son Sermon désespérant *sur le petit nombre des élus* :

« La famille de Noé, seule sur la terre sauvée de « l'inondation générale ; Abraham, seul discerné de « tout le reste des hommes et devenu le dépositaire « de l'alliance; Josué et Caleb, seuls de six cent « mille Hébreux, introduits dans la terre de pro- « messe; un Job, seul juste dans la terre de Hus ; « Loth, dans Sodome; les trois enfants juifs dans « Babylone ».

---

(1) Il s'agissait de la princesse de Guémené.

(2) *Lettres chrestiennes et spirituelles* (Paris, 1648, t. I), p. 292-293. — Voir aussi t. I (1744), p. 57, 80; t. II, p. 202-203, 211.

Il restera des élus « aussi rares que ces grappes de « raisin qu'on trouve encore après la vendange, et « qui ont échappé à la diligence du vendangeur ; « aussi rares que ces épis qui restent par hasard « après la moisson, et que la faux du moisonneur a « épargnés » (1).

Or en France, beaucoup de laïques lettrés ne connaissent guère le catholicisme que par des écrits du XVIIe siècle, dont un grand nombre contiennent ou reflètent les théories morales des Jansénistes.

En outre, malgré l'élévation de caractère de la plupart d'entre eux, ils ont, eux aussi, évidemment cette tendance innée au cœur de l'homme d'être heureux de trouver une loi en défaut. Ils ne sont donc pas mécontents de se faire à eux-mêmes et aux autres le raisonnement suivant : Morale catholique et morale janséniste, c'est tout un. Or la morale janséniste est impraticable. Donc la morale catholique l'est aussi.

C'est ainsi que raisonne Bayle (et lui, dans le dessein évident de dénigrer le christianisme), quand il vante l'esprit chrétien des Pensées de Pascal sur la maladie qui « est l'état naturel du chrétien » (2).

---

(1) *Sermon sur le petit nombre des élus* ; Exorde.

(2) *Nouvelles de la République des Lettres*, décembre 1684, p. 532 : « C'est assurément un beau spectacle que de voir M. Pascal régler sa vie par la maxime *qu'il faut renoncer à tout plaisir, et que la maladie étant l'état naturel du chrétien, on doit s'estimer heureux d'être malade, puisqu'on se trouve alors par nécessité dans l'état où l'on est obligé d'être* ».

De là aussi des jugements du genre de celui que M. Boutroux émettait il y a quelques années à l'Ecole normale de Fontenay-aux-Roses. Il reproche à la morale chrétienne de ne faire entrer en ligne de compte aucune des conditions de la vie terrestre. Et il conclut :

« La morale chrétienne est loin d'être la morale « de la mesure. C'est, bien plutôt, la morale de la « folie, la morale de l'amour et du désir infini » (1).

M. Boutroux, on le sait, a fait une étude sur les Pensées de Pascal. C'est après une lecture des Pensées qu'il a dû écrire ces lignes, ce n'est pas après la lecture de la seconde partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

***

La morale janséniste, ai-je dit en troisième lieu, méconnaît l'élément matériel qui est une partie de notre être ; elle méconnaît même la nature de la vie ; et, par là, elle va à la négation de la nature humaine.

La froideur et la sécheresse que le Jansénisme voulait introduire en tout sont, pour ainsi dire, devenues proverbiales.

Vers 1670, les jardins de Port-Royal finirent par ne plus rien avoir pour le plaisir des sens :

---

(1) Boutroux, *Questions de morale et d'éducation. Conférences faites à l'Ecole normale de Fontenay-aux-Roses* (Paris, 2e éd., 1897), p. 49 (Conclusion des trois premières conférences).

« On ne savait là ce que c'était que de cueillir des « fleurs, dit Fontaine, et d'un seul coup d'œil, on « remarquait que c'était le jardin de personnes « pénitentes, où il ne fallait point chercher d'autres « fleurs que les vertus de ceux qui le culti- « vaient » (1).

Le caractère sec et fruste du culte janséniste est particulièrement notoire. M. Hamon, l'un des principaux solitaires de Port-Royal, celui au-dessous de qui Racine demanda à être enterré, M. Hamon disait naïvement, en pensant évidemment à lui : « Il y « a plusieurs personnes qui sont obligées de fermer « les yeux lorsqu'elles prient dans des églises qui « sont trop belles » (2).

Du reste, point de fleurs sur les autels, point de musique à l'église :

« La musique siérait bien mal à des filles de saint « Bernard, écrit un pénitent, M. de Pontchâteau, ce « saint Père ne parlant que des gémissements de la « tourterelle et de la colombe, et ne souhaitant autre « chose, sinon d'être excité à gémir et à pleurer » (3).

En outre, dans la religion, le Jansénisme fera disparaître ou reléguera à l'arrière-plan tout ce qui parle particulièrement au cœur. Il n'a jamais été très favorable à la Vierge Marie. Saint-Cyran

---

(1) Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* (Cologne, 1738, 2 vol. in-12) t. II, p. 551 (Notice sur M. l'abbé de Pont-Château).

(2) Dans Sainte-Beuve, t. I, p. 30.

(3) Sainte-Beuve, t. V, p. 111.

commença par changer la douceur de Marie en une « grandeur terrible » (1). Dès lors, le culte janséniste n'aura presque rien pour elle.

Il en sera ainsi pour les autres saints.

Pourquoi cette sécheresse universelle? Pourquoi cette pauvreté dans le culte chrétien?

D'abord parce que, avec la plus grande partie du XVIIe siècle, le Jansénisme estime que le corps n'est qu'un lambeau misérable, dont l'âme doit chercher à se débarrasser le plus possible. Plusieurs Jansénistes partageaient les idées de Descartes et de Malebranche sur la séparation substantielle entre le corps et l'âme (2).

Ç'a été la grande erreur de notre XVIIe siècle, si parfait par ailleurs, de placer l'âme dans des régions tellement élevées qu'elle n'avait plus aucun rapport avec le corps qui vivait auprès d'elle. Les objets matériels ne pouvaient arriver jusqu'à l'âme ; ils étaient pour l'âme comme s'ils n'existaient pas, et Malebranche intitulait l'une de ses dissertations :

« Qu'il est très difficile de prouver qu'il y a des corps » (3).

---

(1) Ci-dessus, p. 307.

(2) Dans son article *Jansénistes et Cartésiens*, Brunetière dit qu'il y a opposition radicale entre le Jansénisme et le Cartésianisme, mais c'est à un point de vue tout différent, et du reste plus important, qu'il compare les deux théories : il parle de la manière dont l'une et l'autre ont compris la vie (Brunetière, *Etudes critiques*, t. IV, p. 111-178).

(3) *De la recherche de la vérité*, l. I, ch. X, l. II, ch. VI; et le *Sixième éclaircissement sur la recherche de la vérité.*

Dans la pratique de la vie, dans le culte lui-même, le Jansénisme conclut qu'il faut enlever tout ce qui parle aux sens et à l'imagination.

Mais pour obliger à cet ascétisme, il avait une autre raison, raison beaucoup plus à lui, qu'il tirait de sa doctrine même sur la chute originelle et l'activité de l'homme après cette chute.

Comme on l'a vu dans la troisième et la quatrième Leçon, pour le Jansénisme tout acte de l'homme déchu est un acte vicié. Donc, lui aussi, et sans doute plus encore que l'acte lui-même, le plaisir que nous trouvons dans l'exercice de nos facultés sensibles et intellectuelles est un plaisir mauvais.

Lorsque je me complais dans la possession des biens de la terre, dans l'acquisition et la possession de la vérité, dans la possession d'une situation honorable et d'un bon renom parmi les hommes, je consens, se disaient les Jansénistes, à la corruption de ma nature ; je commets une faute par cette délectation réfléchie. De propos délibéré, j'arrête mon amour dans le fini, dans la créature.

Ici la saine morale nous dit : sans doute, ces plaisirs ne vont pas sans danger. Si vous avez une nature particulièrement molle et portée à la volupté, sentir une fleur, entendre de la musique, peut être pour vous dangereux. Mais ces actes ne sont pas mauvais en soi ; ils sont plutôt bons. Ce ne pourrait être que vos dispositions à vous qui les rendraient accidentellement mauvais. Et puisque de soi ces actes

sont bons, il serait contre nature et dangereux de vouloir les supprimer complètement.

Dans des considérations de ce genre, le Janséniste ne voyait que le désir de satisfaire une nature corrompue.

Pour les actes surnaturels, il est vrai, Dieu nous donne sa grâce, et le mal est réparé : dès lors, une aumône, une étude philosophique, deviennent méritoires. Mais pour que ces actes soient vraiment bons, il ne suffit pas, rappelle Jansénius, qu'ils soient animés d'un désir général, habituel, de faire le bien et de plaire à Dieu. Il faut que cette pensée de Dieu soit prochaine, immédiate : suivant ses expressions, il faut qu'elle soit actuelle ou à tout le moins virtuelle (1); il faut que le sentiment de l'amour de Dieu soit présent à notre âme, qu'il agisse directement sur chacune de nos actions. Et comme il nous est censément impossible de penser à Dieu dans tout le cours de notre acte, dans tout le cours du déploiement de notre activité, il faut à tout le moins qu'au commencement de chaque action, notre intention se porte explicitement vers Dieu : c'est l'intention virtuelle. La vertu de cette intention agira sur l'acte tout entier; ce sera en vertu de cette intention initiale que cet acte sera fait.

Or, comment supposer que pour sentir une fleur, pour entendre de la musique, Dieu nous donne

(1) *Augustinus*, *De statu naturæ lapsæ*, l. II, ch. XX (Paris, 1641, p. 167). Quæ cum ita sint... p. 168-169. Passage capital pour l'intelligence de cette doctrine.

une grâce qui corrige le mal attaché primitivement à ces actions? Comment supposer que le plaisir que nous y prendrons pourra être purifié par la pensée très prochaine de Dieu?

Aussi il est assurément beaucoup plus prudent, il est même, peut-on dire, absolument nécessaire de supprimer ces plaisirs humains.

Voilà pourquoi, dans les jardins de Port-Royal, tout ce qui aurait pu exciter ces *plaisirs mauvais* avait fini par disparaître.

Il faut à peu près également se mettre en garde contre le plaisir d'entendre de la musique sacrée et de voir des décorations dans une église. Pour sanctifier ces actions qui relèvent du corps plutôt que de l'âme, qui s'adressent à l'imagination et à la sensibilité — facultés par excellence imprégnées de l'amour de la terre et de l'amour-propre — comment Dieu pourra-t-il donner sa grâce? Comment ce plaisir pourra-t-il être animé, vivifié de l'idée actuelle ou au moins virtuelle de la présence de Dieu?

Il vaut donc mieux supprimer tous ces divertissements frivoles qui pour l'âme sont des causes de distraction ou même de péché.

Enfin, admettons même un acte qui soit très vraisemblablement ou certainement surnaturel : même dans ce cas, comment supposer que le plaisir, que la satisfaction que nous y prendrions ne fût pas un retour sur nous-mêmes, et par conséquent un mal! Ainsi donc, si nous contemplons la Trinité, gardons-

nous bien de jouir de cette contemplation. Si nous prions Dieu, gardons-nous de goûter dans notre prière une émotion religieuse. Que notre acte s'empresse d'aller vers Dieu. Mais qu'il ne fasse pas, pour ainsi dire, un retour en arrière : il sort d'un terrain si mauvais que ce retour suffirait à le corrompre. Gardons-nous de faire comme la femme de Loth : en partant d'un pays maudit, évitons de regarder en arrière, de peur que, dans ce regard, nous ne trouvions la mort.

***

Cette défense de jouir de notre activité, même la meilleure, achève de nous faire comprendre le caractère de Saint-Cyran et ses principes de direction, que j'ai résumés plus haut. Nous voyons maintenant pourquoi la mère Marie-Claire devait s'interdire le plaisir de pleurer ses fautes devant Dieu (1).

Par là, nous comprenons aussi la raison dernière de la répulsion que le jansénisme a pour la société. L'Eglise catholique connaît les dangers du monde ; elle sait pourtant et elle dit qu'un chrétien peut se sauver dans le monde. Mais le Janséniste va beaucoup plus loin : sa répulsion contre la société vient de sa doctrine même sur la corruption intégrale de l'homme. Pour lui, la concupiscence est le péché originel vivant en nous, et le monde est le royaume de la concupiscence. Dès lors, pour faire le bien, il est

(1) P. 306.

nécessaire de fuir le monde, de vivre dans la retraite et le détachement.

Par là enfin, nous comprenons le système d'éducation de Port-Royal. Dans chaque enfant il faut refaire l'homme d'avant la chute. Pour atteindre ce but, il faut soustraire cet enfant à lui-même et au monde. Dans ses études, on le fera donc travailler par devoir plutôt que par attrait. En dehors des heures réservées aux études, on l'occupera constamment, afin que son esprit ne s'égare pas. Du reste, pour ces enfants, eux aussi, le jansénisme fera une sélection sévère : sélection pour ce qui est des familles où on les prendra; sélection pour ce qui est des enfants eux-mêmes : on en mettra tout au plus cinq ou six sous la direction d'un maître ou deux (1).

Bref, il faut le plus possible éloigner d'elle-même cette nature foncièrement mauvaise.

Par cette défense qu'il fait à l'homme de jouir de son activité, le jansénisme a un lien de parenté curieux et fort étroit avec le quiétisme. Pour le quiétiste, ni l'exercice de notre activité, ni même la jouissance qu'on y trouve ne sont peut-être complètement mauvais ; mais cette jouissance est à tout le moins d'un degré fort inférieur. Quand l'âme fait l'acte le plus sublime, l'acte d'amour de Dieu, il est beaucoup

---

(1) Sainte-Beuve, t. III, p. 408 et suiv., l. IV, ch. I et II ; J. Quicherat, *Histoire de Sainte-Barbe* (Paris, 1862), t. II, p. 253 et suiv. (A partir de 1690, le collège Sainte-Barbe devient le continuateur des *Petites Ecoles*).

mieux qu'elle n'y cherche aucun plaisir. Et en pensant à l'amour qu'elle aura pour Dieu au ciel, il est beaucoup mieux que l'âme laisse de côté l'espérance d'y être heureuse en aimant Dieu.

Eh bien! Jansénistes et Quiétistes se trompaient : les Jansénistes parce que la nature de l'homme n'est pas foncièrement corrompue, parce que par le péché originel elle n'est pas devenue un mal vivant ; les Quiétistes et les Jansénistes à la fois, parce que le plaisir qu'une faculté prend à s'exercer est connaturel à cet exercice. Mon odorat sent une odeur, mon œil voit de belles couleurs, mon intelligence saisit la vérité : il est dans la nature même des choses que mon odorat, que mon œil, que mon intelligence y éprouvent un plaisir. Non seulement il en est ainsi dans l'ordre du monde tel que Dieu l'a créé ; mais l'on ne conçoit même pas qu'il pût en être autrement. Une force vivante doit nécessairement sentir qu'elle agit ; lorsqu'elle se développe, lorsqu'elle agit d'une manière normale, cette force doit éprouver une sensation agréable, elle doit se sentir vivre.

En voulant supprimer cette jouissance comme mauvaise ou d'ordre inférieur, le jansénisme et le quiétisme allaient contre la nature de l'homme. Ils inclinaient l'un vers le Manichéisme, l'autre vers le Panthéisme.

Il est curieux, du reste, de voir quelle sorte de prévention étrange tout le XVIIe siècle fut porté à avoir contre l'activité humaine : il semble se repro-

cher son activité, et chercher à en diminuer la valeur.

Pour le Jansénisme, cette activité est mauvaise, et la jouissance que nous y trouvons est condamnable.

Pour Malebranche, cette activité n'existe pas : elle n'est qu'apparente. Nous ne sommes que les causes occasionnelles de nos actes.

Pour le Quiétisme, la jouissance que nous éprouvons à agir est sinon mauvaise, du moins d'un degré fort inférieur.

C'est peut-être que l'on ne songe à enlever que lorsqu'il y a beaucoup. A la mort de Louis XIV, Massillon disait que Dieu seul est grand. Aujourd'hui, pour relever le prestige de l'autorité, l'on se sent quelquefois porté à contredire Massillon, et à dire qu'eux aussi les détenteurs de l'autorité temporelle ont de la grandeur.

A notre époque de lassitude physique et morale, il semble que nous soyons orientés vers le néant et que nous ne nous plaisions à exercer notre activité que pour empêcher les autres d'en avoir. Dès lors, nous sentons le besoin de nous stimuler à agir ; nous vantons les beautés de l'action, et nous faisons des ouvrages pour montrer que la vie vaut la peine d'être vécue.

Le XVIIe siècle n'éprouva jamais le besoin d'en composer de ce genre.

***

Désormais, il nous est facile d'établir une comparaison entre les doctrines du Jansénisme sur la grâce et ses tendances morales.

La doctrine de la corruption intégrale de l'homme depuis la chute a engendré logiquement la tristesse de la vie et du culte jansénistes, l'obligation de mener une vie d'exception et les principes de l'éducation janséniste : il faut s'isoler, se surveiller constamment, pour se soustraire à sa corruption native.

Mais entre les deux points principaux, à savoir la doctrine janséniste sur la grâce et l'austérité de la morale janséniste, il n'y a aucun lien nécessaire : si le Jansénisme eût eu une morale relâchée, il n'eût pas été difficile d'en trouver l'explication dans ses doctrines sur la grâce et la liberté ; puisque l'homme n'a pas la liberté, pourquoi être sévère pour lui et exiger de lui des efforts pour le bien ; il n'a qu'à laisser venir la grâce Dieu sans s'obliger à une pénible préparation pour la recevoir.

Du temps de saint Augustin, Pélage et ses disciples, avec plus de logique, avaient une morale très sévère : confiants dans les forces de la raison et du libre arbitre, ils demandaient à l'homme de faire effort pour s'élever vers Dieu (1).

---

(1) E. Portalié, article *Saint Augustin*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant et Mangenot), col. 2382-2383.

La vraie source de l'austérité janséniste, c'est en premier lieu un certain rigorisme, une certaine austérité qui, pour ainsi dire, était dans l'atmosphère religieuse de la France depuis la fin du XVIe siècle. L'influence du Concile de Trente avait amené une réaction contre les mœurs relâchées de l'époque précédente ; cette réaction avait pris un caractère grave et convaincu ; elle s'était faite avec le sérieux dont on aime en France à considérer et à traiter les choses religieuses.

En outre, entre la doctrine et la morale du jansénisme, à défaut de lien logique, l'on trouve ce que j'appellerai un lien psychologique : par leur théorie sur la prédestination, sur la rédemption et sur la grâce, les Jansénistes forment une sélection. De même, par leur rigorisme moral, ils veulent faire un petit cénacle fermé.

L'on comprend mieux encore cette parenté entre les deux tendances lorsque l'on étudie les doctrines de leurs adversaires les Jésuites. A une théorie de prédestination et de justification englobant tous les hommes, les Jésuites joignent une morale plus humaine, qui cherche à s'adapter à toutes les conditions. Les Jansénistes, au contraire, chez qui l'amour de Dieu et surtout l'amour de l'humanité n'a rien de spontané, n'ont pu trouver dans leur cœur ni théorie dogmatique, ni théorie morale qui fût vaste comme l'humanité.

Ainsi le jansénisme fausse nos rapports avec Dieu, fausse la vie de l'Eglise et fausse la nature de l'homme. Tôt ou tard ces principes mauvais devaient porter leurs fruits. Si nous consultons l'histoire, nous voyons que, de fait, la morale janséniste a donné des fruits de mort.

A la vérité, il en est des venins moraux comme des poisons physiques : quelquefois des circonstances étrangères les empêchent de produire leurs résultats naturels. Pour la morale janséniste, plusieurs circonstances en ont retardé les effets : la part de catholicisme qu'elle gardait, des influences en sens contraire, le tempérament foncièrement religieux et catholique de la France, toutes ces causes l'ont empêchée de produire tous ses fruits. Pourtant ces fruits ont été amers. Si aujourd'hui certaines parties de la France semblent aller jusqu'à la haine de Dieu et du catholicisme, c'est en bonne partie le jansénisme qu'il en faut rendre responsable.

HUITIÈME LEÇON

Bossuet et le Jansénisme (1)

—

Préliminaires. — Bossuet fut Gallican; fut-il aussi Janséniste? De son vivant et après sa mort, beaucoup de Jansénistes l'ont cru. Mais cette persuasion ne suffit pas à faire ranger Bossuet parmi les Jansénistes.

Ch. I. — La question de *droit* et la question de *fait*. — Sens et portée de cette question. — Hésitations de Bossuet : quelle en fut la cause. — Il croit que les cinq propositions sont dans Jansénius. — Mais il n'ose pas imposer l'obligation d'y croire. — La *Paix de Clément IX* le confirme dans ses hésitations. — A la fin de sa vie, la notion de l'autorité de l'Eglise sur ce point se précise dans son esprit : pour les décisions de l'Eglise sur les *faits dogmatiques*, il demande un assentiment intérieur. — *De l'autorité des jugements ecclésiastiques.*

Ch. II. — Idées de Bossuet sur les points de dogme et de morale agités par les Jansénistes.

---

(1) Principaux ouvrages à consulter :

Bossuet, *Œuvres complètes*, édition Lachat (Paris, Vivès, 1875) en trente-un volumes in-8°. C'est peut-être la moins mauvaise des éditions des œuvres de Bossuet.

Il y a aussi l'édition de Versailles (Versailles, Lebel, 1814-1819), en quarante-trois volumes in-8°, et l'édition Guillaume (Paris, Bloud et Barral, 1885, dix volumes in-4°); *Œuvres oratoires*, édition Lebarcq (Paris, Desclée, 1890-1895), 6 vol. in-8°.

Pour certaines tendances de Bossuet vers le jansénisme, il y a les travaux de quelques Pères Jésuites : le P. Gazeau, *Etudes religieuses*, juin 1869, janvier, février, août 1874,

Art. I. — Dogme. — Bossuet n'est ni Janséniste, ni Moliniste, il est Augustinien et Thomiste. — Il croit ces tendances plus conformes à la tradition. — Grandeur de Dieu. — Ordre naturel et surnaturel. — Etat d'innocence. — Chute originelle. — Concupiscence. — Enfants morts sans baptême. — Conséquences de la chute pour la nature humaine : l'homme déchu ressemble à un édifice en ruines. — Les deux délectations. — Prédestination, accord de la grâce et de la liberté. — Edition bénédictine de saint Augustin.

Art. II. — Morale. — Bossuet est pour la mesure. — Tendance vers les solutions sévères. — Contre le probabilisme. — Contre la suffisance de l'attrition avec le sacrement de pénitence. — Tendances françaises, traditionnalistes, et non jansénistes. — Bossuet pousse à la joie spirituelle et à la fréquente communion.

Ch. III. — Relations de Bossuet avec les Jansénistes et les Jésuites, et son attitude dans les dernières années de sa vie.

Art. I. — Relations avec les Jansénistes et les Jésuites.

Avec les Jansénistes. — Avant et après la *Paix de Clément IX*. — Bossuet regarde et traite les Jansénistes comme des égarés qu'il espère aisément ramener.

Avec les Jésuites. — Estime, mais manque d'attrait de Bossuet pour eux. — Contraire aux opinions de

---

juillet 1875, mars, août 1876, janvier, avril 1877 (Les deux premiers articles parlent presque uniquement du gallicanisme de Bossuet, et les autres parlent surtout de la question de *fait*) ; le P. de la Broise, *Bossuet et le Jansénisme*, dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest* (1893), p. 544-569. Rébelliau, *Bossuet et le Jansénisme*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVIII (1898), p. 348-361, et les articles de M. l'abbé Urbain dans la *Revue du clergé français*, t. XX (1899), p. 113-133 ; t. XXI, p. 449-469 ; t. XXIII, p. 87, et surtout XXV (1900-1901), p. 361-392.

Contre le jansénisme de Bossuet, il y a surtout les articles de M. l'abbé Delmont dans la *Revue de Lille* (1898-

Molina sur la grâce et les forces naturelles de l'homme déchu. — Contraire aux tendances des Jésuites en morale.

Bossuet plus près des hommes du Jansénisme que de la doctrine janséniste.

Art. II. — Attitude de Bossuet dans les dernières années de sa vie (1696-1704). — Ordonnance de Noailles contre l'ouvrage de Barcos (1696). — Bossuet et les *Réflexions morales*. — Assemblée du clergé de 1700.

Conclusion. — Bossuet homme de juste mesure ; ennemi de toute nouveauté. — Çà et là, il a pu côtoyer le Jansénisme, mais il n'y est tombé ni pour le dogme, ni même pour la morale.

Jusqu'à présent, j'ai étudié les caractères généraux du jansénisme : ses origines lointaines, sa doctrine sur le péché originel, sur la prédestination et sur la grâce, ses tendances en morale.

Dans cette Leçon et la suivante, je veux l'étudier dans ses relations avec les grands hommes du XVIIe siècle. Parmi ces grands hommes, il y en a deux surtout qui ont eu des rapports avec le jansénisme : Bossuet et Racine.

1899), p. 214-248, 554-562, et dans la *Revue du clergé français*, t. XX (1899), p. 449-483 ; t. XXII (1900), p. 626-645 ; t. XXIII (1900), p. 67-87, et l'ouvrage de M. l'abbé Ingold, oratorien, *Bossuet et le Jansénisme* (2e éd., Paris, Picard, 1904). C'est un recueil de notes où l'on trouve à peu près tout ce qui touche à la question.

Cette question du jansénisme de Bossuet est l'une de celles qui prêtent le plus, soit aux déclamations violentes, soit aux nuances et aux développements d'une érudition savante. C'est pourquoi, tous les vingt ou trente ans, l'on peut s'attendre à la voir reparaître dans les journaux et dans les revues.

Afin de suivre le plan général de ces Leçons, je chercherai surtout ce qui dans Bossuet et dans Racine touche au côté doctrinal du jansénisme.

Bossuet fut gallican. Il le fut avec modération : il empêcha l'assemblée de 1682 d'aller à des excès qui dans l'esprit de quelques évêques devaient peut-être aboutir au schisme. En outre, jusqu'à 1870, le dogme de l'infaillibilité pontificale n'avait été l'objet d'aucune définition dogmatique. Le gallicanisme de Bossuet n'est donc pas une tache pour sa mémoire.

Au contraire, Bossuet venait à peine d'être ordonné prêtre qu'Innocent X condamnait définitivement les doctrines jansénistes sur la grâce. Moins facile à saisir et à préciser, la morale janséniste ne fut jamais l'objet d'une censure aussi définitive : toutefois, en 1690, du vivant de Bossuet, elle fut déjà très improuvée à Rome, et quelques années après sa mort, elle devait l'être de nouveau par la bulle *Unigenitus* (1). Sans doute, comme gallican, Bossuet pouvait ne pas voir dans ces condamnations toute la force qu'elles ont en effet. Toutefois, ces condamnations ayant été reçues dans l'Eglise universelle par l'immense majorité des évêques et des fidèles, il était difficile, même à un gallican, de ne pas les accepter. Bref, le jansénisme de Bossuet, s'il était réel, pèserait sur sa mémoire bien plus lourdement que ne le fait son gallicanisme.

---

(1) Voir ci-dessus, 7e Leçon, p. 294.

Or beaucoup de Jansénistes croyaient Bossuet avec eux : à leurs yeux, il connaissait *la vérité*, mais il n'osait pas la dire. Le 20 octobre 1690, Arnauld écrivait à du Vaucel : « Je ne sais quel jugement on « fait à Rome de l'*Histoire des variations* de M. de « Meaux. Mais c'est assurément un fort beau livre, très « solide et très bien écrit. Le roi se serait fait plus « d'honneur, s'il l'avait nommé au cardinalat. Il y a « néanmoins un *verumtamen* dont j'appréhende qu'il « n'ait un grand compte à rendre à Dieu ; c'est qu'il « n'a pas le courage de rien représenter au roi » (1).

Plusieurs années auparavant, un autre fameux Janséniste, M. de Tréville, avait porté sur Bossuet un jugement analogue. Pour le succès d'une affaire à laquelle Bossuet s'intéressait, on l'engageait à s'adresser à Tréville : « C'est un homme tout d'une « pièce, répondit Bossuet, il n'a point de join- « tures ».

On répéta le propos à Tréville, qui répliqua :

« Et lui, il n'a point d'os » (2).

Enfin, au XVIIIe siècle, le neveu de Bossuet, évêque de Troyes, dom Deforis, qui le premier publia ses sermons, bref, tous les héritiers et éditeurs de Bossuet furent des Jansénistes, qui travaillèrent à montrer qu'il avait été l'un des leurs.

Mais l'on sait que les Jansénistes étaient assez prompts à voir autour d'eux des disciples « de la

(1) *Œuvres*, t. III, p. 310.
(2) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. V, p. 303.

vérité ». Nous avons vu que, malgré eux, les Thomistes devaient être Jansénistes, et que sur ce point, accord bien rare, les Jésuites étaient très près de penser comme les Jansénistes; si bien que, finalement, les papes Clément XI et Benoît XIII durent à plusieurs reprises prendre la défense de l'école thomiste. Plus loin, quand nous étudierons les miracles du jansénisme, nous verrons qu'aux yeux d'un Janséniste, à chaque pas, ce n'est pas seulement Bossuet, c'est Dieu lui-même qui s'est manifestement déclaré pour « les disciples de saint Augustin ».

Il faut donc y regarder de plus près, et voir jusqu'à quel point Bossuet mérite le fâcheux honneur que lui faisaient les Jansénistes de le compter parmi les leurs.

Bossuet a combattu le Protestantisme.

Il a combattu, et peut-être avec trop d'âpreté, Richard Simon, le Père Caffaro, Fénelon et les Quiétistes.

Faut-il lui enlever la gloire d'avoir vu le venin caché du jansénisme ?

Nous essaierons de répondre à cette question en étudiant les trois points suivants :

1° L'opinion de Bossuet sur la question de *droit* et la question de *fait* ;

2° Ses idées théologiques sur les points de dogme et de morale agités par les Jansénistes, et dans quel rapport ces idées sont avec les opinions jansénistes ;

3° Les relations de Bossuet avec les Jansénistes et les Jésuites, et son attitude dans les dernières années de sa vie.

***

Au seuil des doctrines jansénistes se trouve la fameuse distinction du *droit* et du *fait*.

Dans une Leçon précédente (1), nous avons vu les longues discussions qui eurent lieu à ce sujet. La question de droit regarde la doctrine elle-même. La quesion de fait regarde telle manière de parler que l'on trouve chez un écrivain, généralement chez un théologien. Depuis Fénelon, l'on a donné à ces sortes de faits le nom de *faits dogmatiques*, à cause de leur union intime avec le dogme lui-même. Or, les Jansénistes disaient : Nous réprouvons les cinq propositions condamnées par Innocent X ; mais, de *fait*, elles ne sont pas contenues dans l'ouvrage de Jansénius. Sur ce dernier point, l'Eglise n'est pas autorisée à nous demander une adhésion intérieure : nous nous arrêterons à un silence respectueux.

A vrai dire, cette question de l'autorité de l'Eglise dans le jugement d'un *fait* de ce genre n'appartient ni à la doctrine du jansénisme sur la grâce, ni à ses tendances morales ; pourtant, comme on le sait, elle est intimement liée à toute son histoire.

Aujourd'hui, la doctrine catholique paraît fixée sur ce point. Quand l'Eglise définit que telle doctrine est

(1) 4e Leçon, p. 165 et suiv.

contenue dans telle proposition ou dans tel ouvrage, les théologiens s'accordent à dire qu'elle est infaillible.

Dès lors, en effet, disent-ils, que l'Eglise est juge de la doctrine, et que la doctrine s'énonce par des mots, l'Eglise doit pouvoir prononcer si tel langage est en conformité ou en opposition avec la Révélation. Mais, comme je l'ai ajouté (1), il y a à distinguer entre le sens normal des mots et les sens privés que l'auteur a pu avoir en vue. En outre, presque tous les théologiens, et ceux-là mêmes qui étendent le plus le pouvoir de l'infaillibilité en cette matière, disent toutefois que dans l'adhésion de notre esprit aux *faits dogmatiques*, nous ne croyons pas à l'Eglise d'une *foi divine*, c'est-à-dire aboutissant directement à l'autorité de la parole de Dieu, mais simplement d'une *foi ecclésiastique*, c'est-à-dire aboutissant à l'autorité de la parole de l'Eglise.

Mais ces différents points n'ont été élucidés qu'après Bossuet. L'un de ceux qui y ont le plus contribué est Fénelon au commencement du XVIIIe siècle. Aujourd'hui encore, du reste, il reste çà et là de pénibles obscurités.

Sur l'autorité de l'Eglise dans la définition des faits dogmatiques, l'on voit que Bossuet a eu de longues hésitations. Non pas que son embarras, comme on l'a dit à tort (2), tînt à son gallicanisme. Sans

(1) 4e Leçon, p. 178.

(2) De la Broise, S. J., *Bossuet et le Jansénisme*, dans *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, t. II (1893), p. 552.

doute, il ne croyait pas à l'infaillibilité du pape. Mais l'Eglise tout entière adhérait aux condamnations portées par les papes contre les Jansénistes : dès lors, pour lui, ces condamnations avaient autant de valeur que pour un infaillibiliste. Ses scrupules ne tenaient donc pas à la nature de l'autorité qui décidait; ils tenaient à l'objet même de la décision. Des faits de ce genre, disait-on, étaient postérieurs à J.-C. et aux apôtres; ils n'étaient donc pas compris dans la Révélation et, par conséquent ils ne pouvaient être l'objet de l'acte de foi. C'est ce raisonnement qui troublait Bossuet. Et il prenait ses exemples aussi bien dans des *faits dogmatiques* affirmés par des Conciles que dans l'assertion d'Alexandre VII sur le *fait* de Jansénius.

Personnellement, il est convaincu que les cinq Propositions sont dans Jansénius. Il le déclare fréquemment et sans ambages.

Le 4 décembre 1662, dans l'oraison funèbre du P. Bourgoing, il déclare que ces Propositions « sont « dans tout le livre de Jansénius, et que tout le livre « n'est que ces Propositions » (1).

Vers 1677, dans sa lettre célèbre au maréchal de Bellefonds, il dira exactement la même chose : « Je « crois que les Propositions sont véritablement dans

(1) *Œuvres oratoires* (éd. Lebarcq), t. IV, p. 303, 316; A. Gazier, *Revue politique et littéraire* (*Revue bleue*), 12 juin 1875, p. 1184, reproduit dans A. Gazier, *Mélanges de littérature et d'histoire* (Paris, 1904), p. 79.

« Jansénius, et qu'elles sont l'âme de son livre. Tout « ce qu'on a dit au contraire me paraît une pure « chicane et une chose inventée pour éluder le juge- « ment de l'Eglise » (1).

Enfin dans les dernières années de sa vie, Le Dieu l'entendra répéter les mêmes affirmations (2) : « Il « avait lu et relu Jansénius. Il y trouvait les cinq « fameuses Propositions au sens qu'elles ont été « condamnées ».

Mais cette vérité à laquelle Bossuet adhère par les lumières de sa raison, a-t-il le droit de l'imposer au nom de l'autorité de l'Eglise? Jusqu'aux dernières années de sa vie, il ne semble pas en avoir été convaincu, et dès lors sa loyauté hésita à imposer un fardeau dont il ne voyait pas clairement l'obligation.

Vers 1665, il écrit sa fameuse lettre aux religieuses de Port-Royal : au nom de la tradition de l'Eglise, il les engage à signer le formulaire.

« Je soutiens, leur dit-il, que vous n'avez aucune « raison qui vous empêche de souscrire purement « et simplement la profession de foi que l'on vous « propose » (3).

---

(1) Ed. Lachat, t. XXVI, p. 209.

(2) L'abbé Le Dieu, *Mémoires et Journal sur la vie et les œuvres de Bossuet*, publiés par l'abbé Guettée (Paris, 1856, 4 vol. in-8); — *Mémoires*, p. 75. — Voir aussi *Journal*, t. I, p. 388.

(3) Ed. de Versailles, t. XXXVII, p. 153-154; éd. Lachat, t. XXVI, p. 229. Bossuet écrivit deux rédactions de cette

Toutefois, cette soumission, il la demande au nom de la tradition constante de l'Eglise, il n'ose pas la demander au nom de son infaillibilité :

« Que si, après cela, vous nous repartez pour der-
« nière réponse que les sentences de l'Eglise en ce
« qui touche les faits ne sont pas tenues infaillibles,
« et que vous vous laissiez encore troubler par ceux
« qui ramassent avec tant de soin les jugements de
« cette nature dont il y a eu quelque plainte ou quel-
« que soupçon : trouvez bon, que sans vous engager
« à une longue discussion de ces faits, par laquelle
« vous verriez, peut-être, qu'on n'en peut tirer
« aucun avantage, je vous demande seulement si
« vous pouvez dire ou penser, et si quelqu'un est
« capable de vous persuader, que vous ne pouvez
« rien croire sur l'autorité de l'Eglise et de vos supé-
« rieurs, que lorsqu'ils vous parlent avec une auto-
« rité infaillible ; et si vous ne demeurez pas d'ac-
« cord, au contraire, sans que je me mette en peine
« de vous le prouver, que c'est une vertu chrétienne
« et religieuse de soumettre et d'anéantir son juge-
« ment propre, même hors des cas des vérités révé-
« lées, surtout dans les choses qu'on ne sait pas, et
« desquelles on n'a nulle obligation de prendre
« aucune connaissance ; enfin, s'il n'est pas certain
« et indubitable qu'au-dessous de la foi théologale,

---

lettre : la première se trouve dans les anciennes éditions (éd. de Versailles, t. XXXVII, p. 126) ; la seconde dans Lachat, t. XXVI, p. 211. Les passages cités ici se trouvent dans l'une et l'autre rédaction.

« il y a un second degré de soumission et de créance « pieuse, laquelle peut être souvent appuyée sur une « si grande autorité, qu'on ne peut la refuser sans « une rébellion manifeste » (1).

Et, dans la même lettre, il parle de « décrets publics » ; il en appelle à la « discipline », à la « conduite publique » de l'Eglise (2).

En 1669, survint la *Paix de Clément IX*. Par cet événement, Bossuet fut confirmé dans son opinion que l'Eglise ne se reconnaissait pas proprement un pouvoir doctrinal infaillible dans les questions de *fait* (3).

Avait-il été mal renseigné sur la portée de cette Paix ?

C'est possible. Mais, s'il en est ainsi, il faut bien reconnaître que les faits eux-mêmes étaient singulièrement de nature à l'induire en erreur. Sans faire aucun abandon des prérogatives de l'Eglise et du Souverain Pontificat, il semble que, pour le bien de la paix, le pape ait assez facilement consenti alors à fermer les yeux sur la question de *fait* : de la part des quatre évêques qui s'étaient refusés à signer le formulaire, il se contenta de déclarations assez vagues. D'après des recherches récentes, l'on aurait même

(1) Ed. de Versailles, t. XXXVII, p. 157-158; éd. Lachat, t. XXVI, p. 231.

(2) Ed. de Versailles, t. XXXVII, p. 159, 160; éd. Lachat, t. XXVII, p. 232, 233.

(3) Cette difficulté l'embarrassera jusqu'à la fin. — Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 361 (janvier 1703).

« des preuves absolues qu'il approuva les quatre « évêques en pleine connaissance de cause » (1).

L'on se rappelle les circonstances de la Paix de Clément IX.

Dans des mandements, les quatre évêques de Beauvais, d'Angers, d'Aleth et de Pamiers ont déclaré que sur la question de *fait*, l'Eglise ne peut demander d'adhésion intérieure (1665).

Alexandre VII et Louis XIV sont fort mécontents.

Pourtant l'on hésite à destituer ces quatre évêques.

Sur ces entrefaites, Alexandre VII meurt (22 mai 1667). Clément IX lui succède. A Paris, le nonce Bargellini pousse à un accommodement. Les quatre évêques signent le *formulaire*; mais auparavant ils dressent des procès-verbaux où ils déclarent signer pour le bien de la paix, mais tout en maintenant leur distinction entre le *droit* et le *fait*.

Puis ils écrivent à Clément IX une lettre collective où cette distinction est à peine voilée : ils ont signé, disent-ils, pour être unis « sur le terrain de la discipline » (2).

---

(1) *Ecole nationale des Chartes. Position des thèses* (1907); Claude Cochin, *Etude sur Henry Arnauld*, p. 43; *Revue du clergé français* (Urbain), t. XX (1899), p. 115; t. L (1907), p. 380.

En 1898, M. Cauchie a publié un premier article sur la paix de Clément IX (*Revue d'Hist. et de Litt. rel.*, t. III, p. 481-501). Cet article se bornait à peu près à des préliminaires et une somptueuse bibliographie. Puis rien! D'où vient ce grand silence?

(2) Dans Arnauld, *Œuvres*, t. XXV, p. 121 (*Le Fantôme du Jansénisme*, 1686).

A Rome, cette lettre est accueillie avec bienveillance. Le pape envoie un bref au roi pour lui témoigner sa satisfaction (28 sept. 1668) ; il se prépare à en envoyer un autre aux quatre évêques.

Pourtant, de vagues rumeurs commencent à courir contre leur bonne foi. De nouveau, tout va être mis en question.

Mais, de nouveau aussi, dix-neuf évêques de France, qui, dans le fond de leur âme, partageaient les idées des quatre réfractaires, écrivent à Clément IX (4 déc. 1668).

Dans cette lettre, ces prélats disaient : « Les « quatre évêques et les autres ecclésiastiques ont « agi de la meilleure foi du monde... Ils ont con- « damné et fait condamner les cinq propositions « avec toute sorte de sincérité, sans exception ni « restriction quelconque, dans tous les sens que « l'Eglise les a condamnées... »

« Et quant à l'attribution de ces propositions au « livre de Jansénius, évêque d'Ypres, ils ont encore « rendu et fait rendre au Saint-Siège toute la défé- « rence qui lui est due, comme tous les théologiens « conviennent qu'il la faut rendre au regard des « livres condamnés, selon la doctrine catholique « soutenue dans tous les siècles par tous les doc- « teurs, et même en ces derniers temps par les plus « grands défenseurs de l'autorité du Saint-Siège ; « tels qu'ont été les cardinaux Baronius, Bellarmin, « de Richelieu, Pallavicini, et les R. P. Petau et « Sirmond... qui est de ne dire, ni écrire, ni ensei-

« gner rien de contraire à ce qui a été décidé par les « papes sur ce sujet » (1).

Ainsi, même dans ce document, le *fait* était soigneusement séparé du *droit*. Et de quelle manière acceptait-on ce fait ? Selon l'esprit de Baronius, de Bellarmin, et de tous les autres écrivains ecclésiastiques que les Jansénistes avaient précédemment allégués comme les dispensant d'une adhésion intérieure, et leur permettant de s'en tenir à un silence respectueux.

Malgré cette lettre, Clément IX envoya aux quatre évêques un bref d'approbation (19 janvier 1669), et un autre aux évêques médiateurs (29 janvier 1669). Et la paix fut ainsi conclue.

Aussi, quarante ans après, le P. Daubenton, de la Compagnie de Jésus, qui était très au courant de l'affaire, écrivait-il à Fénelon qu'il avait peine à voir comment, de la part de Clément IX, il n'y avait eu aucune tolérance (2).

De très bonne foi, Bossuet put donc croire, lui aussi, que l'Eglise elle-même était loin de reconnaître aux jugements qu'elle portait sur les faits dogmatiques la même valeur qu'à ses jugements sur la doctrine elle-même.

Dès lors, on comprend que, vers 1677, il ait écrit au maréchal de Bellefonds :

---

(1) Arnauld, *Œuvres*, t. XXV, p. 125-126.

(2) *Œuvres de Fénelon* (éd. Gaume), t. VII, p. 707 (23 mai 1711).

« Vous auriez tort de blâmer des évêques qui sont « dans la communion du Saint-Siège, et dont la vie « est non seulement irréprochable, mais sainte.... « Comme la chose était à un tel point qu'on ne pou- « vait pas pousser à toute rigueur la signature du « formulaire, sans causer de grands désordres et « sans faire un schisme, l'Eglise a fait selon sa pru- « dence d'accommoder cette affaire, et de supporter « par charité et condescendance les scrupules que « de saints évêques et des prêtres, d'ailleurs atta- « chés à l'Eglise, ont eus sur le *fait* » (1).

Mais, peu à peu, la notion de l'autorité de l'Eglise sur la condamnation des faits dogmatiques semble s'être précisée dans la pensée de Bossuet.

Déjà, dans la lettre au maréchal de Bellefonds, il y a une phrase qu'on lit dans deux textes fort différents : le contexte semble engager à choisir la leçon qui donne le plus à l'autorité de l'Eglise :

« Quand on a dit qu'on ne devait ni on ne pou- « vait avoir à ses jugements, sur les points de fait, « *qu'*une (2) croyance pieuse, on a avancé une pro- « position d'une dangereuse conséquence, et con- « traire à la tradition et à la pratique » (3).

Plus tard, à Le Dieu, il dit dans l'intimité que la

---

(1) Ed. Lachat, t. XXVI, p. 209.
(2) Au lieu de *une*.
(3) Ed. Lachat, t. XXVI, p. 209, note.

restriction des quatre évêques « lui paraissait un mensonge formel » (1).

En 1701, paraît le fameux *Cas de conscience* qui ravive toutes les anciennes querelles (2). On supposait un pénitent qui, soumis sur la question de *droit*, déclarait n'observer à l'endroit du *fait* qu'un silence respectueux. Un confesseur de province, à qui ce pénitent s'était adressé, en référait aux docteurs de la Sorbonne.

Quarante docteurs avaient décidé que ce silence suffisait.

Aussitôt Bossuet travaille à faire condamner cette décision (3).

Malgré ses infirmités croissantes, il est très actif et il ne manque aucune des séances qui se tiennent à ce sujet.

Le 4 mars 1703, paraissait une ordonnance de Noailles condamnant le *Cas de conscience*. Cette ordonnance, c'était Bossuet qui en avait donné « le plan, l'économie et tout le fond » (4).

Or, dans cette ordonnance, Noailles blâme le simple silence respectueux.

En même temps, Bossuet travaillait à ramener à l'Eglise le Docteur Couët, vicaire général de Rouen,

---

(1) Le Dieu, *Journal*, 4 janvier 1703, t. I, p. 362.

(2) *Cas de conscience, proposé par un confesseur de province, touchant la Constitution d'Alexandre VII, et résolu par quarante Docteurs de la Faculté de Paris*, 1701. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III, p. 413-417.

(3) *Journal* de Le Dieu, t. I, p. 357 et suiv.

(4) Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 396.

homme fort instruit et recommandable, qui avait donné sur le *Cas de conscience* un ouvrage contenant des parties blâmables (1).

Le 8 juin 1703, Couët signait une *déclaration* où il se soumettait entièrement à la doctrine et à toutes les décisions de l'Eglise, tant sur le fait que sur le droit (2).

Enfin, Bossuet voulait composer un ouvrage sur ce sujet. Autrefois, disait-il, Harlay, l'archevêque de Paris, l'avait empêché d'écrire et d'agir (3). Aujourd'hui que c'était son ami Noailles qui était archevêque, l'occasion était plus favorable.

Au mois de janvier 1703, il commence à dicter des passages à l'un de ses secrétaires (4). Souvent il disait à Le Dieu quelle serait la pensée maîtresse de l'ouvrage :

« L'Eglise est en droit d'obliger tous les fidèles « de souscrire, avec une approbation et une sou- « mission entière de jugement, à la condamnation « non seulement des erreurs, mais encore des au- « teurs et de leurs écrits » (5).

Si Bossuet eût vécu, il nous eût peut-être donné sur les *faits dogmatiques* et le Jansénisme un pendant de l'*Histoire des Variations*.

---

(1) Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 430, 441, etc.

(2) Id., *Ibid.*, t. I, p. 438. — Voir aussi Lavigerie, *Exposé des erreurs doctrinales du Jansénisme* (1860), p. 162.

(3) Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 405.

(4) Id., *Ibid.*, t. I, p. 362, 366, 428; *Mémoires*, t. I, p. 210-211.

(5) Id., *Journal*, t. I, p. 444 (juin 1703).

De ce projet, il ne nous est resté que quelques matériaux. Nous les possédons dans une copie faite par un Janséniste du XVIIIe siècle, l'abbé Le Queux (1). Il est possible qu'en les transcrivant, Le Queux les ait plus ou moins tronqués (2).

---

(1) Bausset les a le premier publiés sous le titre *De l'autorité des jugements ecclésiastiques où sont notés les auteurs des schismes et des hérésies (Histoire de Bossuet*, pièces justificatives du livre XIII).

On les trouve aussi dans l'édition Lachat, t. XXVI, p. 238-249.

(2) Le Dieu parle d' « un long mémoire » (*Mémoires*, p. 211).

D'après une note de Le Queux, « il y avait cent sept pages écrites » (Bausset, livre XIII, pièces justificatives, édition de 1814, t. IV, p. 466 ; Lachat, t. XXVI, p. 249).

Mais ce témoignage ne serait pas une preuve péremptoire que Le Queux a tronqué l'original. Dans la *Revue Bossuet*, cinquante-trois pages de l'écriture de Bossuet n'occupent que neuf pages imprimées (*Revue Bossuet*, 25 juillet 1904, p. 129-138). Or, comme l'écrit de Bossuet sur l'*autorité des jugements ecclésiastiques* était un recueil de notes, l'on peut supposer que beaucoup de pages s'y réduisaient à peu près à rien. Plus haut, il est vrai, Le Queux dit qu'il a fait des coupures (Lachat, t. XXVI, p. 248). Mais ce dut être simplement en négligeant des notes *omnibus* prises sur l'histoire de l'Eglise par les secrétaires de Bossuet. Il s'est borné sans doute à rappeler les titres d'*exemples* dont les secrétaires avaient copié des développements dans des écrivains ecclésiastiques (Lachat, t. XXVI. p. 248-249). Et il le dit très loyalement dans une note.

Il y aurait aussi un aveu de Le Queux disant qu'il « avait jeté [le manuscrit] au feu » (F. X. de Feller, *Dictionnaire historique*, article Claude Le Queux, éd. de 1822, t. VIII, p. 649).

Mais, à supposer que l'anecdote racontée par Feller fût vraie, elle n'aurait pas trait à l'écrit qui nous occupe

Pourtant ces pages suffisent à montrer qu'à la fin de sa vie, Bossuet en était arrivé à l'enseignement des théologiens modernes.

Sans doute, il n'y parle pas encore d'infaillibilité. Il y dit même :

« Ceux qui nient la certitude de tels jugements « répondent [qu'on n'est pas obligé d'y croire], « parce que l'Eglise n'est pas infaillible en les pro- « nonçant, puisque ce sont des faits qui ne sont pas « révélés. *Je ne suis pas obligé à résoudre cette objec- « tion* » (1).

Mais Bossuet fait ici ce qu'en style d'argumentation scolastique l'on appelle un *transeat.*

Un fait non révélé ne peut être objet de foi, lui objecte-t-on.

Je ne veux pas me laisser entraîner dans une discussion de ce genre, répond Bossuet. Appelez ce jugement infaillible ou refusez-lui ce nom ; appelez-le simplement, si vous le voulez, une *conclusion théologique*, peu importe. J'ai, par ailleurs, de quoi vous

---

(Ingold, *Bossuet et le Jansénisme*, p. 140). Et cette anecdote est dénuée de vraisemblance (Ingold, p. 139-142 ; Guettée, *Mémoires de Le Dieu*, p. 78-81).

Les Jansénistes étaient des gens habiles, qui aimaient à discuter, mais, en général, ils n'étaient pas des faussaires.

(1) Voir aussi Le Dieu, *Journal*, t. II, p. 89-90 (Sur Fénelon, qui établissait l'infaillibilité de l'Eglise dans les faits doctrinaux), t. II, p. 189-190, 347.

Ce passage, par parenthèse, achève de montrer que le P. de la Broise se trompe lorsque dans les hésitations de Bossuet sur ce point, il voit une conséquence de son gallicanisme (voir, ci-dessus, p. 358).

prouver que ce jugement emporte la certitude ; que, par conséquent, il entraîne pour vous l'obligation d'une adhésion intérieure.

Le passage où Le Dieu rapporte comment il exposait à Bissy la manière de voir de Bossuet sur ce point, dit absolument la même chose :

« Le sentiment de feu M. de Meaux, touchant la « soumission aux jugements ecclésiastiques sur la « doctrine [était] *qu'on y devait une obéissance intérieure, parce que l'Eglise ne se trompait pas dans « ces jugements*, quoique ces sortes de jugements ne « fussent pas infaillibles » (1).

Et pour montrer qu'en effet « l'Eglise ne se trompait pas dans ces jugements », qu'est-ce que Bossuet met en avant? L'autorité, la pratique de l'Eglise, tout comme Fénelon et les autres théologiens qui, plus tard, emploieront le mot d'infaillibilité pour les jugements de l'Eglise sur les *faits dogmatiques*.

Après avoir parlé de la condamnation des ouvrages de Wiclef et de Jean Huss par le concile de Constance et le pape Martin V, il conclut :

« Peut-on croire que toute l'Eglise assemblée en « concile œcuménique mette ses enfants dans le « péril de mentir, et de calomnier Wiclef sur la foi « d'un jugement qui ne peut avoir de certitude ? »

« Mais, dira-t-on, au défaut de la foi, on a une « certitude de prudence humaine ».

C'était cette certitude de prudence humaine dont

(1) Le Dieu, *Journal*, t. II, p. 347 (janvier 1706).

il parlait dans sa lettre aux religieuses de Port-Royal. Aujourd'hui il n'hésite plus à la rejeter :

« Cette certitude, dit-il, où la prend-on ? Qui l'a « révélée ? Et qui ne voit qu'on ne peut s'assurer « de rien, que sur la foi du jugement de toute « l'Eglise » (1).

Ainsi, comme le dit Mgr Freppel, « Bossuet ne « pousse pas les choses à l'extrême en demandant, « sur le jugement de ces faits, ce que l'Eglise ne « demande pas, un acte de foi divine ». Il n'osait pas prononcer le mot sacré de la foi à l'occasion de faits postérieurs à J.-C., et aux apôtres, et qui n'étaient pas révélés. Mais comme l'ajoute Mgr Freppel, c'était bien « la soumission pure et simple » qu'il demandait, « sans aucune restriction, avec la per- « suasion intérieure et absolue » (2).

***

Mais la question de la valeur des jugements de l'Eglise sur les *faits dogmatiques* n'est qu'au seuil de la doctrine janséniste : elle n'en est que le rempart extérieur.

Les doctrines propres au jansénisme, ce sont, pour le dogme, ses théories sur l'état primitif de l'humanité et l'état de déchéance qui s'en est suivi ; sur les deux délectations, la délectation terrestre et la délec-

(1) Ed. Lachat, t. XXVI, p. 241.

(2) Freppel, *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVIIe siècle* (œuvre posthume, 1893), t. II, p. 260.

tation céleste ; sur la prédestination, la grâce et la liberté. Comme nous l'avons vu dans la première Leçon, elles reviennent à la négation de deux dogmes : la négation de la distinction entre l'état naturel et l'état surnaturel, la négation de la liberté de l'homme dans l'état présent de l'humanité. Les doctrines du jansénisme, ce sont, pour la morale, ses tendances rigoristes, notamment touchant la réception des sacrements de la Pénitence et de l'Eucharistie.

Sur ces différents points, Bossuet était-il Janséniste ?

Non. Mais parmi les opinions très catholiques, parmi les opinions théologiques qu'un catholique a toute liberté pour embrasser, Bossuet préférait celles avec lesquelles le jansénisme avait quelque affinité, celles d'où le jansénisme était parti, mais qu'il avait exagérées, faussées, et que finalement il avait changées en erreurs.

Sur les questions de dogme, Bossuet n'est ni Janséniste, ni Moliniste : il est Augustinien et Thomiste.

En morale, il est plutôt pour les solutions sévères.

Et pour remonter plus haut encore, si, dans le dogme, Bossuet était Augustinien et Thomiste, si, en morale, il était pour les tendances sévères, ou plutôt pour les solutions simplistes, c'était surtout parce qu'il croyait ces tendances plus conformes à la tradition de l'Eglise ; s'il rejetait les tendances opposées, c'était

parce qu'il les croyait entachées de nouveauté. Or, Bossuet était, par-dessus tout, un traditionnaliste. Comme on l'a vu dans la Leçon sur *la Morale du Jansénisme*, il était de l'école qui veut écarter de la vie de l'Eglise jusqu'à l'apparence d'une variation. Tendance à certains égards plutôt défectueuse, me semble-t-il, mais tendance qui, évidemment, ne suffit pas à rendre Janséniste.

Voilà la clef de toute la conduite de Bossuet dans ses rapports doctrinaux avec le jansénisme. Ces quelques mots expliquent à la fois et les affinités apparentes et les divergences réelles entre la doctrine de Bossuet et la doctrine janséniste.

***

Pour toutes les questions afférant à la Grâce, Bossuet est Augustinien et Thomiste.

Bossuet est disciple de saint Augustin. Il est le plus complet des disciples de saint Augustin. En lisant Bossuet, on retrouve les pensées de saint Augustin, son style, son ton, ses procédés de discussion, et jusqu'à son ironie.

De là dans Bossuet toutes les tendances que nous avons remarquées dans la théologie de saint Augustin.

Disciple de saint Augustin, Bossuet est pénétré avant tout de l'idée de la grandeur et de la puissance de Dieu. Nous avons tous dans la mémoire le début de l'*oraison funèbre* d'Henriette de France :

« Celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent
« tous les empires, à qui seul appartiennent la gloire,
« la majesté et l'indépendance, est aussi le seul qui
« se glorifie de faire la loi aux rois, et de leur donner,
« quand il lui plaît, de grandes et terribles leçons ».

Dès lors, il sera plus frappé des droits de Dieu que des droits de l'homme; il craindra de trop accorder aux forces de la nature.

Disciple de saint Augustin, Bossuet aime à présenter la béatitude surnaturelle comme la fin de la créature raisonnable (1). Il y a là, objecte-t-on, une confusion entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Peut-être, avec les Augustiniens (2), Bossuet avait-il des tendances à croire que, sans doute, de puissance absolue, Dieu aurait pu nous créer sans la grâce, dans l'état de nature pure, mais que vu sa bonté, il eût été difficile qu'il s'y résolût.

Mais les passages où Bossuet semble confondre les deux ordres, le naturel et le surnaturel, peuvent recevoir une explication plus simple encore. Notre âme tend vers Dieu : le propre du sentiment religieux, sentiment qui sort des profondeurs de notre nature, c'est un besoin d'union avec la divinité (3). L'on ne

---

(1) *Instruction sur les états d'oraison*, livre X, n° 29 (Lachat, t. XVII, p. 645-652).

(2) Voir une étude curieuse sur leurs idées à ce sujet, à l'article Baius du *Dictionnaire de théologie* de Vacant et Mangenot, col. 61-62, 73-74, 85-86.

(3) Septième Leçon, p. 302.

conçoit même pas qu'une créature intelligente puisse avoir une autre fin que Dieu.

Supposons donc l'existence de ce que l'on appelle l'état de nature pure ; dans cet état, supposons les relations entre Dieu et l'homme aussi frustes que possible ; que Dieu n'y eût existé, pour ainsi dire, que dans les profondeurs inaccessibles de son ciel, et, pour employer l'expression de Rousseau, que la prière de l'homme n'y eût eu pour effet « que de nous changer, en nous élevant à Dieu » (1).

Eh bien, dans cet état lui-même, la fin de l'homme eût vraiment consisté à rechercher Dieu ; à le rechercher péniblement en cette vie et à le posséder dans l'autre.

Cette recherche et cette possession se fussent opérées par les forces naturelles de l'intelligence et de la volonté de l'homme ; la possession de Dieu dans l'autre vie n'eût pas été atteinte par une vision immédiate dans une béatitude surnaturelle ; pourtant, la félicité de l'homme eût vraiment consisté dans une union de toute son âme avec Dieu.

Ainsi, dans l'état le plus fruste que nous puissions imaginer touchant nos rapports avec Dieu, Dieu eût été l'objet dernier de notre béatitude.

Mais Dieu nous a placés dans un ordre surnaturel. Dans cet état, il a répondu surabondamment au besoin que nous avons de nous unir à lui. Il fait la

(1) *Nouvelle Héloïse*, partie VI, lettre VII. Voir, ci-dessus, 7e Leçon, p. 307.

moitié du chemin : il vient à nous par l'Incarnation et par les Sacrements. En plus, il met en nous une force de surérogation pour nous faire aller plus facilement à lui : c'est la grâce, et la charité qui est l'efflorescence de la grâce. Enfin, après notre mort, il nous appelle à nous unir intimement à lui par la vision béatifique.

Dès lors, dans ce nouvel état, c'est vraiment en tendant vers notre fin surnaturelle, et en nous servant de moyens surnaturels, que nous atteignons aussi, et éminemment, notre fin naturelle, qui est de nous unir à Dieu.

Dès lors aussi, le génie pratique de Bossuet le pousse à ne plus s'occuper d'un état de nature pure qui n'a jamais existé ; il prend l'homme dans l'état où il est réellement, l'état surnaturel ; il constate que dans cet état, notre fin naturelle qui est de tendre vers Dieu, n'a pas disparu, puisqu'elle ne peut disparaître, mais qu'elle est englobée dans l'économie surnaturelle de notre salut. « C'est le propre de la charité, dit-il, d'atteindre notre fin dernière ». Et cette parole de son *Instruction sur les états d'oraison* est si peu janséniste, que c'est une citation prise de saint Thomas d'Aquin (1).

Dans l'état d'innocence, notre nature était harmonieusement constituée : avec le secours de la grâce, elle s'orientait aisément vers Dieu. En maint endroit,

(1) *S. T.*, II^{a}, II^{ae}, Qu. XXIII, a. 7, o. « Charitas tendit in finem ultimum ».

et particulièrement dans le sermon pour la profession de Madame de la Vallière (1), Bossuet s'attarde à décrire cette heureuse constitution de l'état d'innocence.

Dans les grandes lignes, l'on peut dire que ces descriptions sont celles non seulement de saint Augustin, mais encore du plus grand nombre des théologiens.

Sur les conséquences de la chute originelle, il a des opinions qui, aujourd'hui surtout, paraissent plus insolites ; mais il les a toutes prises de saint Augustin.

Pour lui, comme pour Augustin, c'est dans la concupiscence que consiste avant tout la chute originelle (1).

Pour les enfants morts sans baptême, il est aussi dur que saint Augustin : il les condamne à une peine véritable.

Aujourd'hui, c'est l'opinion commune que dans l'autre vie ces enfants ne souffrent pas (1).

---

(1) Lebarcq, t. VI, p. 28-29.

(1) *Traité de la Concupiscence*, surtout ch. VII et XXVII (Lachat, t. VII, p. 423, 469); *Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, l. IX, ch. 12, 13 (Lachat, IV, 336-338). — Sur le sens des mots *matériel* et *formel* dont il se sert, voir Turmel, dans *Revue Hist. Litt. rel.*, t. VIII (1903), p. 13, note 3.

(1) S. Thom., *In Sent.* II, Dist. 33, Qu. 2, a. 2 : « Nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ, immo magis

A la fin de 1696, parut un ouvrage posthume du cardinal Sfondrat, dans lequel il soutenait cette opinion, disant même que ces enfants jouissaient d'un bonheur naturel (1).

C'est l'une des raisons pour lesquelles Bossuet poursuivra cet ouvrage avec tant d'ardeur : le 23 février 1697, dans la lettre qu'avec quatre archevêques et évêques il écrivait à Innocent XII, lettre qui était de lui, il disait (2) : « Exempter de l'enfer et de la damnation les enfants morts sans baptême, c'est une monstrueuse erreur ».

Après la chute, notre nature est déformée, disloquée : il suffit de la contempler pour voir qu'il lui manque quelque chose, et qu'elle n'aurait pu être créée dans l'état où elle est aujourd'hui. Bossuet a des passages très éloquents pour prouver la chute originelle par la conscience et l'expérience.

Il dit dans son *Sermon sur la Mort* :

« L'homme n'est pas les délices de la nature, puis-
« qu'elle l'outrage en tant de manières ; l'homme
« ne peut non plus être son rebut, puisqu'il y a
« quelque chose en lui qui vaut mieux que la nature

---

gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate in perfectionibus naturalibus ».

Voir aussi Denzinger, *Enchiridion*, n° 1389 : condamnation par Pie VI d'une proposition du Synode de Pistoie.

(1) *Nodus prædestinationis... dissolutus* (Rome 1696, in-4°), part. I, § 1, n° 2 (édition de Cologne, 1698, p. 20), etc.

(2) Edition de Versailles, *Lettres diverses*, CCI, p. 36 ; Lachat, t. XXVI, p. 519-530.

« elle-même, je parle de la nature sensible. Main-
« tenant, parler de caprice dans les ouvrages de
« Dieu, c'est blasphémer contre sa sagesse. Mais
« d'où vient donc une si étrange disproportion?
« Faut-il, chrétiens, que je vous le dise? Et ces
« masures mal assorties, avec ces fondements si ma-
« gnifiques, ne crient-elles pas assez haut que l'ou-
« vrage n'est pas en son entier? Contemplez ce
« grand édifice; vous y verrez des marques d'une
« main divine; mais l'inégalité de l'ouvrage vous
« fera bientôt remarquer ce que le péché a mêlé du
« sien » (1).

Il est tout plein de cette idée; il y revient constamment. En 1675, il dit dans le sermon *pour la Profession de Madame de la Vallière :*

« O Dieu, qu'est-ce donc que l'homme? Est-ce un
« prodige? Est-ce un composé monstrueux de choses
« incompatibles? Ou bien est-ce une énigme inex-
« plicable? Non, Messieurs, nous avons expliqué
« l'énigme. Ce qu'il y a de si grand dans l'homme
« est un reste de sa première institution; ce qu'il y
« a de si bas et qui paraît si mal assorti avec ses
« premiers principes, c'est le malheureux effet de sa
« chute. Il ressemble à un édifice ruiné, qui dans
« ses masures renversées conserve encore quelque
« chose de la beauté et de la grandeur de son pre-
« mier plan » (2).

---

(1) *Œuvres oratoires* (éd. Lebarcq), t. IV, p. 177-178 (1662).
(2) Lebarcq, t. VI, p. 36.

Enfin, dans la *Défense de la Tradition et des Saints Pères,* il en vient à dire que, dès le principe de leur conception, les hommes ont un « dérèglement radical » ; ce dérèglement « devient si sensible avec le progrès de l'âge, qu'il a même été reconnu par les philosophes païens » (1).

Ainsi, pour l'explication des misères de l'homme, Bossuet pense comme Pascal et les Jansénistes.

Mais ces idées ne viennent pas de Pascal. Si le sermon *pour la Profession de Madame de la Vallière* (1675) a suivi la publication des *Pensées* (1670), le *Sermon sur la Mort* est antérieur à cette publication (1662).

Ces idées, Bossuet ne les a pas prises davantage dans Jansénius ; mais ce qui, en dehors des données de sa propre conscience, a le plus contribué à les lui faire embrasser, c'est l'influence de saint Augustin. C'est saint Augustin que, sur ce point comme sur tant d'autres, il aime à consulter et à citer.

Dans l'une de ses *Elévations* sur les mystères, il traduit un long passage en ce sens du traité de saint Augustin contre Julien (2) : « Regardez, disait un « saint (3), cette enfance laborieuse ; de quels maux « n'est-elle pas opprimée !... Et qui pourrait expli-

(1) Liv. IX, ch. XI (éd. Lachat, t. IV, p. 335).

(2) VIIe Semaine, 4e Elévation (éd. Lachat, t. VII, p. 127).

(3) Ce saint, c'est saint Augustin, lib. IV, contra Julianum, cap. XVI, n° 83 (P. L., t. XL, col. 782). Ce passage, en effet, est, en ce sens, l'un des plus caractéristiques de saint Augustin.

« quer ce joug pesant, dont sont accablés les enfants « d'Adam ; ou croire que sous un Dieu bon, sous un « Dieu juste, on dût souffrir tant de maux, si le « péché originel n'avait précédé ? »

Après cette chute, il pense que tous nos actes partent d'une double délectation : de la concupiscence ou de la charité. Cette idée est le fond de son *Traité de la concupiscence* : l'amour de soi-même est la racine commune de la triple concupiscence ; il faut lui opposer le saint et pur amour de Dieu (1). Cette opposition revient souvent dans ses œuvres, et Fénelon lui en faisait le reproche (2).

Mais cette doctrine, elle est à la base de toute la théologie de saint Augustin ; on la retrouve dans son disciple saint Grégoire (3). Au XVIIe et au XVIIIe siècle, l'école augustinienne, Noris, Berti, Belleli, l'enseigneront aussi, et en termes plus énergiques que Bossuet.

Où le jansénisme alla contre le dogme catholique, c'est en mettant la volonté sans aucune force entre ces deux influences contraires.

Pour la prédestination, l'accord de la grâce divine et de la liberté humaine, Bossuet est Thomiste. Dans

---

(1) Ces mots sont presque textuellement le titre du chapitre XXXII (éd. Lachat, t. VII, p. 481).

(2) *Œuvres de Fénelon* (éd. de Versailles), t. IV, p. 146, 150 ; t. VI, p. 55 ; t. VII, p. 370 ; t. IX, p. 46, 374, 574.

(3) *XL Homiliarum in Evangelia libri duo* ; homilia XXVII (Patr. Lat., S^ti^ Gregorii, t. II, col. 1205). Passage reproduit aux Matines de la Vigile des Apôtres.

son *Traité du libre arbitre* (1) il commence par exposer que nous sommes libres, puis, que notre liberté est gouvernée par Dieu. Il faut tenir fortement ces deux vérités, « quelque difficulté qui survienne « quand on veut les concilier ; il faut, pour ainsi « parler, tenir toujours fortement comme les deux « bouts de la chaîne, quoi qu'on ne voie pas toujours « le milieu, par où l'enchaînement se continue » (2).

Ensuite, il expose quatre solutions proposées pour concilier ces deux vérités de la liberté de l'homme et de la souveraineté de Dieu. Il commence par en rejeter trois : la solution janséniste, la solution moliniste et la solution augustinienne.

Bossuet expose la solution janséniste avec sa théorie de la distinction radicale entre les deux états de l'humanité, le premier avant le péché, dans lequel il n'y avait point « de décrets divins où les actes par- « ticuliers de la volonté fussent compris » ; l'autre après le péché, où la liberté n'existe plus, mais se confond avec l'acte volontaire. Bossuet rejette cette solution, et par la raison que donnent les Thomistes : « La direction qu'il faut attribuer à Dieu sur « le libre arbitre, pour le conduire à ses fins par des « moyens assurés convient à ce premier Etre par « son être même, et par conséquent en tout état ». Plus loin (3), il revient encore sur ce point : Le

(1) T. XXIII, p. 426-476.
(2) Ch. IV.
(3) Ch. X.

« changement le plus essentiel que le péché ait « fait dans notre âme, dit-il, c'est qu'un attrait indé- « libéré du plaisir sensible prévient tous les actes de « nos volontés ». Mais ce changement n'a pas modifié essentiellement la manière dont Dieu agit dans l'homme.

La seconde solution dont parle Bossuet est la solution moliniste. Dieu offre des secours à l'âme ; il voit que, selon les circonstances, elle les refusera ou les acceptera. Mais en eux-mêmes, ces secours n'ont rien qui explique pourquoi ici l'âme obéit à ces influences tandis qu'ailleurs elle s'y soustrait. Bossuet montre que cette solution aboutit à la négation de la souveraineté de Dieu et au déterminisme.

En troisième lieu, il examine le système ou plutôt l'ensemble des systèmes que l'on peut grouper sous le nom d'augustinisme (1), ou système de l'attrait moral, de la suavité ou délectation victorieuse. D'après cette théorie, Dieu nous amène à l'action en attirant notre volonté par les objets qu'il nous propose, par les pensées qu'il nous suggère, par les sentiments qu'il excite en nous. Du reste, Bossuet a soin de faire une distinction entre les Jansénistes et peut-être certains autres Augustiniens, pour qui l'homme se décide avec nécessité, et les partisans orthodoxes de ce système qui, avec cette délectation, maintiennent pour l'homme le pouvoir de se décider librement.

---

(1) Portalié, *Augustinisme*, dans le *Dictionnaire de Théologie* (Vacant et Mangenot).

Bossuet ne rejette pas cette solution, mais il la déclare « insuffisante » (1). Pour « notre dernière détermination », il faut que la grâce de Dieu agisse non seulement comme un motif qui nous attire, mais comme une force vitale qui nous pousse, non seulement comme cause finale, mais comme cause efficiente.

C'est pourquoi Bossuet en vient à une quatrième solution, la solution thomiste, à laquelle il se range et qu'il expose magistralement.

« La liberté, dit-il, convient à l'âme, non seule-
« ment dans le pouvoir qu'elle a de choisir, mais
« encore lorsqu'elle choisit actuellement : et Dieu,
« qui est la cause immédiate de notre liberté, la doit
« produire dans son dernier acte : si bien que le
« dernier acte de la liberté consistant dans son
« exercice, il faut que cet exercice soit encore de
« Dieu, et que, comme tel, il soit compris dans la
« volonté divine. Car il n'y a rien dans la créature
« qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce
« même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a... Comme
« Dieu fait en toutes choses ce qui est être et perfec-
« tion, si être libre est quelque chose et quelque
« perfection dans chaque acte, Dieu y fait cela même
« qu'on appelle libre ; et l'efficace infinie de son
« action, c'est-à-dire de sa volonté, s'étend, s'il est
« permis de parler ainsi, jusqu'à cette formalité ».

« Tel est, conclut-il, le sentiment de ceux qu'on

(1) Titre du ch. VII.

« appelle Thomistes ; voilà ce que veulent dire les plus « habiles d'entre eux par ces termes de *prémotion* « et *prédétermination physique*, qui semblent si « rudes à quelques-uns, mais qui étant entendus, « ont un si bon sens » (1).

Du commencement à la fin de ce *Traité du Libre Arbitre*, Bossuet lutte donc contre les deux propositions fondamentales du jansénisme au sujet de la grâce : la distinction radicale entre la grâce de l'état primitif et la grâce de l'état présent de l'humanité (2), et la négation de la liberté.

Et cette doctrine, il la gardera jusqu'à la fin. L'affirmation de la liberté en face de la grâce se trouve vingt fois répétée dans ses annotations à la préface générale de l'édition bénédictine de saint Augustin.

De 1680 à 1690, les Bénédictins de Saint-Germain-des-Prés font paraître une nouvelle édition de saint Augustin (3).

Restait à composer le volume contenant la vie de saint Augustin et les tables.

---

(1) Voir aussi *Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, livre XIII, c. 17 (éd. Lachat, t. IV, p. 624, 625) ; — l'Ordonnance de Noailles (20 août 1696), composée par Bossuet (t. V, p. 468) : « Peut-on croire qu'il soit difficile à Dieu, qui a fait l'homme libre, de le faire agir librement ? »

(2) C'est cette opinion qui les amenait à confondre l'état naturel et l'état surnaturel. — Voir 4e Leçon, p. 131.

(3) A. M. P. Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin* (Paris, 1903) ; *Bossuet et le Jansénisme* (Paris, 1904), p. 153-217.

Tout à coup, à la fin de 1698, une grande tempête s'élève contre l'édition ; on l'accuse de tendre tout entière à favoriser le jansénisme. Après plusieurs mois de luttes, Mabillon est chargé par sa congrégation de faire une préface générale pour répondre aux attaques.

Le 12 novembre 1699 (1), la préface est soumise à Bossuet. Il déclare n'en être pas satisfait. En face du titre, il indique aussitôt quelle doit être l'idée génératrice de toute cette préface : « Le but de ce discours doit être de faire paraître dans une telle évidence la saine doctrine, également opposée à Jansénius et à Molina, que la calomnie demeure confondue et sans réplique, et la grâce molinistique, c'est-à-dire la grâce d'équilibre et versatile, manifestement rejettable, comme contraire à saint Augustin et à la vérité » (2).

Il veut bien que toutes nos actions partent de deux principes, la charité et la cupidité, mais pourvu que l'on écarte « la nécessité » (3). Aussi, à côté de la grâce efficace, il veut une grâce suffisante, non pas « une grâce suffisante versatile et molinistique », mais un « pouvoir suffisant au sens thomistique » (4).

---

(1) Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine*, p. 121. — Ailleurs, il dit 10 novembre, *Revue Bossuet*, t. I (1900), p. 159; *Bossuet et le Jansénisme*, p. 154.

(2) Ingold, *Bossuet et le Jansénisme*, p. 156.

(3) Id., *Ibid.*, p. 200, note 1.

(4) *Revue Bossuet*, t. V (1904), p. 147. — Sur ces grâces suffisantes, voir la cinquième Leçon.

Il exigea des corrections en ce sens (1).

Et la conséquence toute naturelle fut que la préface de Mabillon excita le mécontentement des Jansénistes et des Molinistes (2).

Ni Janséniste, ni Moliniste ! C'est ce que Bossuet répétera constamment.

Le 14 décembre 1699, un jésuite, le P. Germain Beschefer, soutient au collège Louis-le-Grand une thèse théologique sur ceux que la grâce de Dieu aurait abandonnés. Bossuet en écrit à Noailles : « J'espère, mon cher Seigneur, que vous trouverez comme moi qu'il n'y a rien de plus important dans la conjoncture présente, où l'on tâche d'établir qu'il faut être ou Janséniste ou Moliniste, de venger l'école de saint Thomas de l'erreur énorme de faire Dieu auteur du péché » (3).

Enfin, le 27 février 1701, il écrivait à Lescure, évêque de Luçon :

« On ne peut dire sans erreur que les *grâces suf-*
« *fisantes ne font rien*, puisqu'elles opèrent toujours
« des illustrations et des délectations, qui, en rabat-
« tant jusqu'à un certain point la concupiscence,
« pourraient s'étendre plus loin, si nous voulions

---

(1) Témoignage de Dom Thuillier, dans Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine*, p. 121 ; *Bossuet et le Jansénisme*, p. 154.

(2) Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine*, surtout ch. XI (p. 121-133).

(3) *Revue Bossuet*, t. II (1901), p. 34.

« agir *adhibitis totis viribus voluntatis*, comme parle « souvent saint Augustin... ».

« Dire aussi que *le libre arbitre n'agit point avec « la grâce, et que c'est la grâce qui agit dans le libre « arbitre*, en prenant le *dans* exclusivement de l'*avec*, « c'est directement combattre saint Paul, selon qu'il « est traduit dans la Vulgate, et conformément à la « tradition, qui est universelle sur ce point... ».

« Tous ceux qui avancent de telles propositions « abusent de cette expression : *efficace par elle-« même*; d'où l'on veut induire l'exclusion de la « coopération du libre arbitre, sans laquelle la grâce « n'opérerait point ».

Et Bossuet termine en rappelant combien dans une matière si délicate l'on doit viser à tenir la balance droite, combien l'on doit prendre garde, en voulant combattre une erreur, de tomber dans l'erreur opposée, en ne mettant « du côté de Dieu dans ceux qui « font le bien aucun secours spécial, ni par consé-« quent aucune préférence gratuite » (1).

*
* *

Ainsi, pour le dogme, Bossuet ne veut être ni Janséniste, ni Moliniste : il est Augustinien et Thomiste.

En morale, il travaillera aussi à être l'homme de la mesure.

---

(1) T. XXVII, p. 209-210.

En 1663, dans l'oraison funèbre de Nicolas Cornet, il essaie de tenir la balance égale entre deux tendances extrêmes : la tendance relâchée, qui « porte « des coussins sous les coudes des pécheurs », et la tendance sévère, qui « a tenu les consciences captives « sous des rigueurs très injustes » (1).

Toutefois, l'inclination générale de Bossuet était plutôt vers la morale austère et même sévère. L'on a même pu dire, avec quelque raison, que pour la morale, Bossuet était plus près du jansénisme que pour le dogme (2). Cette tendance se remarque particulièrement sur deux points : le rejet du probabilisme et la demande d'un commencement d'un amour de Dieu comme condition pour recevoir le sacrement de pénitence.

Il s'éleva fortement contre le *probabilisme*.

Pour ne pas tenir compte de l'existence d'une loi, il faut avoir des motifs sérieux de croire que cette loi n'existe pas ; voilà un axiome fondamental de la théologie morale. Mais dans les applications, de grandes divergences se font jour. Les probabilistes disent : Pour estimer que pratiquement la loi n'existe pas, il n'est pas nécessaire que les probabilités théoriques, spéculatives, fassent pencher la balance de ce côté. Par exemple, vous êtes momentanément

---

(1) Lebarcq, t. IV, p. 393 et suiv.

(2) Gazeau, S. J., *Etudes religieuses*, août 1874, p. 177 et suiv. ; Urbain, *Revue du Clergé français*, t. XLIII (1905), p. 498, 500 (très affirmatif).

dans un diocèse où, par hypothèse, il vous est impossible de savoir si tel samedi l'on est tenu au maigre. Mais vous savez que, dans ce pays, le tiers des diocèses, trente sur quatre-vingt-dix, ont ce jour-là le droit de faire gras. Eh bien ! cela suffit pour que la loi du maigre n'existe pas pour vous.

Le motif de cette opinion, c'est qu'avant l'arrivée de la loi, la liberté possède, pour employer un terme juridique. Pour restreindre cette liberté, il faut donc une vraie loi, une loi vraiment promulguée et connaissable. Or, quand il y a une raison assez sérieuse de croire que la loi n'existe pas, cette loi n'est pas suffisamment promulguée et connue.

Il n'en reste pas moins que de prime abord cette opinion paraît curieuse. En outre, elle semble presque condamnée à ouvrir la porte aux abus : la probabilité ne se présentera pas toujours, ou, pour mieux dire, elle ne se présentera jamais avec la proportion mathématique que je viens de supposer. Peu à peu, l'on pourra toujours en arriver à trouver que pour nous la loi est nulle et non avenue.

Bossuet fut très dur pour le probabilisme (1). Dans le doute, il veut que l'on suive le parti le plus sûr : pour ne pas tenir compte d'une loi, il faut qu'il soit plus probable que la loi n'existe pas.

---

(1) Voir son opuscule, *Dissertatiunculæ IV adversus probabilitatem*, t. XXXI, p. 1-20; *De l'autorité des jugements ecclésiastiques*, t. XXVI, p. 242-243; Bausset, *Histoire de Bossuet*, livre VI, n° 24.

Or, sans doute, cette opinion était celle des Jansénistes, qui la poussaient même jusqu'à un tutiorisme outré. Mais elle était loin d'être leur apanage. Chose curieuse ! Innocent XI fut un adversaire acharné du probabilisme. Pendant treize ans, de 1680 à 1693, le général de la Compagnie de Jésus travailla à atténuer les directions que ce pape lui avait envoyées à ce sujet (1).

Pour la réception du sacrement de Pénitence, Bossuet était d'avis que l'attrition seule ne suffisait pas. S'en tenant à la lettre du Concile de Trente (2), il disait qu'en outre il fallait « commencer à aimer Dieu comme la source de toute justice » (3).

Le 12 juin 1699, il écrivait à Noailles :

« Je goûte avec joie dans ma solitude le plaisir de « vous voir appelé de Dieu à soutenir la doctrine de « saint Augustin sur la grâce et sur la nécessité « d'aimer Dieu d'un amour du moins commencé, « pour être véritablement converti et capable d'être « justifié » (4).

---

(1) P. Mandonnet, O. P., *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme* (Paris, 1902) ; Fr. Ter Haar (rédemptoriste), *Das Decret des Papstes Innocenz' XI über den Probabilismus* (Paderborn, Schöningh, 1904) ; et en latin : *Ven. Innocentii p. p. XI de probabilismo decreti historia et vindiciæ* (Paris, Castermann, 1904) ; A. Lehmkuhl, S. J., a répondu dans : *Probabilismus vindicatus* (Fribourg, Herder, 1906).

(2) Sess. VI, cap. 6, Denzinger, *Enchiridion*, n° 680.

(3) *Second Catéchisme de Meaux*, 5e partie (Lachat, t. V, p. 110).

(4) T. XXVII, p. 85-86. — Voir aussi t. XXVII, p. 102 (Bos-

Cette expression d'*amour commencé* et autres semblables sont, il est vrai, difficiles à prendre au pied de la lettre. Car un acte d'amour existe ou il n'existe pas : on ne saurait le couper par tiers ou par quarts. Aussi, dans la pensée de Bossuet, il s'agissait non d'un acte formel d'amour de Dieu, mais du désir *explicite* d'aimer Dieu, du désir *explicite* de se tourner vers Dieu par l'amour (1).

Les théologiens modernes sont moins exigeants. Ils se contentent de l'attrition : crainte des peines et désir des récompenses, estimant que cette attrition renferme *implicitement* la conversion de l'âme vers Dieu et l'amour de Dieu. Quant on étudie leurs dissertations sur ce point, l'on voit que les motifs sur lesquels ils appuient leur thèse se ramènent à peu près à un seul ; c'est aujourd'hui l'opinion commune.

J'ajouterai qu'à bien considérer la nature humaine, la question semble plutôt théorique que pratique, plutôt métaphysique que psychologique. La crainte seule des châtiments est-elle un motif suffisant pour nous tourner vers Dieu, et, l'absolution aidant, pour nous obtenir l'effacement de nos fautes ? Peut-être, répondrons-nous, mais en pratique, ce seul motif de la crainte serait assurément insuffisant pour retenir

---

suet à Noailles, 6 avril 1700) ; et *De Doctrina Concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnitentiæ requisitam*, t. V, p. 403-461.

(1) T. V, p. 440 : « Sane incipit diligere, qui desiderat, qui petit, qui enititur ut dilectionem habeat ».

un homme, pendant toute sa vie, sur la pente du mal.

Au XVIIe siècle, la question était fort débattue. Les Jansénistes demandaient la contrition parfaite, c'est-à-dire « l'amour dominant, et par lequel on aime Dieu plus que toutes choses » (1).

Les Jésuites, toujours préoccupés de rendre la religion accessible à un plus grand nombre, ne demandaient que l'attrition, sans *acte explicite* d'amour de Dieu. Mais leur opinion était loin d'être prépondérante : ce n'est que depuis le XVIIe siècle qu'elle s'est acclimatée dans l'Eglise. Jusque-là, en dehors des Jésuites, aucun théologien censément ne l'avait soutenue (2).

Ce n'était point aux Jansénistes que Bossuet avait emprunté l'opinion contraire : il l'avait trouvée dans l'enseignement de ses maîtres du collège de Navarre, et dans les tendances générales de l'époque.

Il en est ainsi de toutes ses tendances sévères en morale : ce n'est pas dans le jansénisme qu'il les a puisées. Ces tendances, les Jansénistes les ont exagérées, et ils les ont en partie greffées sur leurs erreurs doctrinales. Mais en elles-mêmes, elles ne

---

(1) Arnauld, *Œuvres*, t. III, p. 740 (Arnauld à M. Le Noir, 12 février 1694).

(2) Voir en particulier N. Paulus, *Die Reue in den deutschen Erbauungsschriften des ausgehenden Mittelalters*; et : *Die Reue in den deutschen Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters*; dans *Zeitschrift für die katholische Theologie*, 1904, n°s 3 et 4.

sont, à proprement parler, ni de Bossuet, ni des Jansénistes : il serait mieux de les appeler des tendances du XVIIe siècle, ou même des tendances françaises (1).

Mais les points caractéristiques de la morale janséniste ne se trouvent pas chez Bossuet. Ses tendances à la sévérité ne l'ont jamais mené à la morale desséchée du jansénisme. L'on a souvent remarqué, au contraire, combien sa direction était pour dilater le cœur.

Il faut communier souvent. Le 12 octobre 1695, il écrit à Madame d'Albert : « Avant toutes choses, « [Dieu] veut que vous continuiez, peut-être que « vous augmentiez vos communions... Il ne faut « donc point adhérer à ceux qui veulent régler si « précisément le nombre des communions à chaque « semaine : ces règles des communautés ont de bons « motifs ; mais ne règlent pas les désirs des âmes, « ou plutôt les désirs de Dieu dans les âmes « mêmes » (2).

Et il nous faut aller à Dieu avec confiance. A la même religieuse, il écrit quelques mois après :

« Aimez Dieu plutôt que de vous inquiéter si vous « l'aimez; et réparez le défaut d'aimer en aimant, « plutôt qu'en vous affligeant de ne pas aimer... « Tout est assuré pour vous, si vous conservez la « confiance absolue en la divine miséricorde » (3).

---

(1) Septième Leçon, p. 349.
(2) T. XXVIII, p. 259 (12 octobre 1695).
(3) T. XXVIII, p. 271 (25 janvier 1696).

Enfin, s'en prenant directement au jansénisme, il écrit à Madame du Mans, religieuse de l'abbaye de Jouarre : « Ceux qui ramassent avec tant de soin les « sentences rigoureuses des Pères, seraient bien « étonnés en voyant celles où ils disent que la mul- « tiplicité des péchés, ce qui s'entend des véniels, « bien loin d'être un obstacle à la communion, est « une raison pour s'en approcher ; et que qui peut « communier une fois l'an, peut communier tous les « jours ».

Aussi la même religieuse écrivait à Bossuet : « C'est vous seul, Monseigneur, qui soutenez l'usage « fréquent de la sainte communion dans cette mai- « son » (1).

*
* *

Ces doctrines de Bossuet expliquent tout le détail de sa conduite à l'égard des Jésuites et des Jansénistes ainsi que son attitude dans les dernières années de sa vie.

L'une des raisons qui ont le plus contribué à faire compter Bossuet parmi les Jansénistes, c'est qu'il eût des relations amicales avec un certain nombre d'entre eux.

Je ne parle pas ici de Jansénistes douteux, ou d'hommes faussement notés comme tels. A chaque époque, des esprits inquiets, jaloux ou intrigants ont

(1) Lachat, t. XXVIII, p. 395 (2 janvier 1698).

cherché à se faire un monopole de leur catholicisme : il y a une erreur en vue dans laquelle ils précipitent tous ceux qui ne pensent pas comme eux.

A proprement parler, ni Le Dieu, secrétaire de Bossuet, ni Vialard, évêque de Châlons, ni Jean de Néercassel, évêque de Castorie et administrateur du diocèse d'Utrecht, ni le cardinal de Noailles lui-même, tous trois amis de Bossuet, n'étaient Jansénistes.

Mais Bossuet eut des relations suivies avec de vrais Jansénistes, en particulier avec Arnauld, Le Maître de Sacy et Nicole.

Suivant certaines rumeurs de l'époque, ce seraient ces relations qui auraient détourné Louis XIV de nommer Bossuet à l'évêché de Beauvais ; à la mort de Choart de Buzenval (1679), le dauphin avait demandé cet évêché pour son précepteur. Mais Louis XIV, dit-on, estima que Bossuet n'aurait pas été assez ferme contre les nombreux Jansénistes de ce diocèse (1).

Mais pour expliquer ces relations, et d'une manière générale pourquoi Bossuet lutta assez peu contre le jansénisme, il importe d'abord de se rappeler la chronologie de sa vie.

Lorsqu'en 1649, Nicolas Cornet invite la Sorbonne à censurer la doctrine de l'*Augustinus*, Bossuet n'a

(1) A. Gazier, *Mélanges de littérature et d'histoire* (1904), p. 83 et suiv.

que vingt-deux ans. A l'époque de la bulle d'Innocent X et des *Provinciales*, il n'a pas trente ans, et il réside à Metz.

Puis, jusqu'à 1670, il est tout entier au ministère de la prédication.

En 1662, dans le *sermon du dimanche des Rameaux*, prêché devant le roi (1), et dans l'oraison funèbre du P. Bourgoing, troisième général de l'Oratoire (2); l'année suivante, dans celle de Nicolas Cornet (3), il parle contre les cinq Propositions et contre le livre de Jansénius. Mais l'on comprend qu'en chaire il ne puisse se livrer souvent ni longuement à des discussions sur le *droit* et le *fait*, à quoi se ramenaient alors la plupart des controverses avec les Jansénistes.

En 1668 fut publiée la *Paix de Clément IX*. Le 19 janvier suivant, elle était scellée par un bref pontifical.

Il est bien peu de gens qui n'aient cru alors que cette paix ne dût être définitive.

Dès lors, Bossuet se taira. Dans les années qui suivent, il se borne à blâmer l'erreur par des allusions discrètes (4).

Et c'est surtout à partir de ce moment qu'il aura

---

(1) Lebarcq, t. IV, p. 267-268.
(2) Id., t. IV, p. 316.
(3) Id., t. IV, p. 400, etc.
(4) Par exemple dans le sermon pour le jour de Pâques, 1681 (Lebarcq, t. VI, p. 79-80); dans l'oraison funèbre de la Princesse Palatine, 1685 (Id., t. VI, p. 278).

des relations vraiment amicales avec Arnauld et Nicole : il essaiera de tourner leur zèle et leur talent à la défense de la vérité : un moment fourvoyés sur quelques points de doctrine, ces hommes allaient donc rentrer dans la grande armée catholique !

C'est alors qu'il pousse Arnauld à écrire contre la Métaphysique de Malebranche ; Nicole à écrire contre le Quiétisme.

Les circonstances permettront à Bossuet de rester dans ces dispositions jusqu'à la fin du XVIIe siècle, époque où le Jansénisme entrera dans une nouvelle phase avec les luttes autour du livre des *Réflexions morales*.

Du reste, l'on comprend que les théories augustiniennes et thomistes de Bossuet lui aient fait fonder de grands espoirs sur la Paix de Clément IX : elles devaient le porter à voir dans les Jansénistes moins des hérétiques irréductibles que des égarés à ramener. Pour lui, le grand ennemi, c'etait moins le jansénisme, qui exagérait la part de la grâce, que le déisme, successeur de Pélage ; ceux qu'il craindra et attaquera surtout, ce sera Richard Simon, Malebranche, Sfondrat, parce que leurs idées lui sembleront conduire au rationalisme.

Dans le jansénisme, il est porté à ne voir qu'une tendance exagérée vers le surnaturel, tendance qu'avec de la douceur et de la doctrine, l'on pourrait corriger, et ramener dans l'orthodoxie.

Avait-il complètement tort? Avec quelques modifications, les doctrines jansénistes sur la grâce eussent-elles pu devenir sinon excellentes, du moins acceptables? Quand on voit les théories de l'école dite augustinienne, on est tenté de le croire. A la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe, Noris, Berti, Belleli et autres Augustiniens ont enseigné des théories théologiques qui ont d'étranges ressemblances avec les théories jansénistes. Bien que souvent dénoncées à Rome, ces théories n'ont jamais été condamnées. Benoît XIV a même appelé Noris « une lumière étincelante dans l'Eglise » (1).

Pendant les trente années qui suivirent la Paix de Clément IX, Bossuet espéra sans doute que, peu à peu, le jansénisme redeviendrait augustinien dans un sens légitime.

Ce qui acheva d'incliner Bossuet vers les Jansénistes et de rendre étroites ses relations avec eux : c'était son peu d'attrait pour les Jésuites.

Autrefois, il avait été leur élève à Dijon. En outre, il reconnaissait assurément les immenses services que la Compagnie de Jésus avaient rendus à l'Eglise (2).

---

(1) « *Ecclesiæ splendidissimum numen* » (31 mars 1745).

Or, Germain (pseudonyme de Quesnel, aidé d'Arnauld) fait un grand éloge du P. de Noris et de « son bel ouvrage de l'histoire pélagienne et de l'apologie du saint docteur de la grâce » (Germain, *Tradition de l'Eglise romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace*, Cologne, 1687-1690, t. II, p. 315).

(2) Voir, par exemple, le sermon sur la Circoncision, 1687 (Lebarcq, t. VI, p. 377); *Défense de la Tradition et des Saints-Pères*, livre XIII (éd. Lachat, t. IX, p. 510).

Pourtant, son manque d'attrait pour les Pères de la Compagnie de Jésus ne paraît pas contestable, et les historiens en ont souvent fait la remarque. On voit cette froideur poindre dans certaines allusions de ses œuvres ; on la voit plus encore dans les confidences du *Journal* de Le Dieu. Çà et là, dans la querelle du quiétisme, il les accuse de finesses, d'intrigues, de former un parti (1).

Mais ce qui l'indisposait surtout contre un certain nombre d'entre eux, c'étaient leurs idées en théologie : il n'aimait en eux ni leur doctrine sur la grâce, ni leurs tendances en morale.

Sous prétexte de combattre le jansénisme, Bossuet, on l'a vu, ne voulait abandonner ni saint Augustin, ni saint Thomas d'Aquin.

Il ne pouvait donc goûter le molinisme des Jésuites, et le peu de respect qu'ils professaient pour la théologie de saint Augustin.

En parlant de l'ordonnance de Noailles contre le livre de Barcos, il écrivait :

« Je ne puis vous dire la consolation que je ressens « de voir la vérité affranchie, et l'autorité de saint « Augustin, *autrefois tant vilipendée par certaines* « *gens*, si hautement rétablie » (2).

---

(1) Lettres 108 et 112 sur le Quiétisme (7 avril 1697 ; 15 avril 1697 ; Lachat, t. XXIX, p. 73, 83) ; Crouslé, *Fénelon et Bossuet* (1895), t. II, p. 149 et suiv.

(2) T. XXIX, p. 25 (Bossuet à La Broue, 4 sept. 1696).

Molina, on le sait, avait deux groupes d'opinions, qu'Aquaviva, le général des Jésuites, distingua soigneusement lors des conférences de *Auxiliis* : une théorie sur le concours de la volonté de l'homme avec la grâce de Dieu, et une théorie sur les forces de la nature humaine, forces qu'il dépeignait sous un jour beaucoup plus favorable que ne l'avait fait saint Augustin (1). Aux yeux de Bossuet, ces deux théories devaient sembler trop relever la nature humaine et ne pas assez accorder à la grâce de Dieu. Toutefois, pour la première, sur le concours de la grâce et de la liberté, il s'est toujours souvenu de la défense que Paul V avait faite de la censurer ; aussi a-t-il toujours déclaré qu'elle était orthodoxe (2). Mais à la fin de sa vie, il en est arrivé à être dur pour la seconde : il la traitait de doctrine « purement « et simplement semi-pélagienne » (3).

Et dans les notes pour l'ouvrage qu'il méditait sur l'*Autorité des jugements ecclésiastiques,* il rappelle encore qu'en 1700, l'assemblée du clergé s'est déclarée « contre le *semi-pélagianisme* des derniers temps » (4).

En morale, Bossuet reproche à plusieurs Jésuites des maximes trop relâchées.

---

(1) Voir 1re et 6e Leçons, p. 18, 272.

(2) Par exemple, *Deuxième Avertissement aux Protestants*, t. XV, p. 264 (1689).

(3) T. XXVII, p. 219 (Bossuet à Noailles, 23 mai 1701).

(4) T. XXVI, p. 243. — Sur cette question, voir aussi Delmont, *Revue du Clergé français*, t. XX, p. 465; Urbain, *Revue du Clergé français*, t. XXI (1899-1900), p. 460.

Dès l'assemblée de 1682, il voulait faire condamner quelques propositions émises par des théologiens jésuites. Louis XIV s'y opposa (1).

Mais dans l'assemblée de 1700, il revint sur ce sujet, et finit par obtenir la condamnation désirée (2).

Dans une de ses *Elévations sur les Mystères*, c'est évidemment les casuistes de la compagnie de Jésus qu'il a en vue quand il écrit : « Ils en sont venus jusqu'à vouloir courber la règle, comme les docteurs de la loi et les pharisiens : ils se font des doctrines erronées, de fausses traditions, de fausses probabilités... La régularité passe pour rigueur : on lui donne *un nom de secte* : la règle ne peut plus se faire entendre. Pour affaiblir tous les préceptes dans leur source, on a attaqué celui de l'amour de Dieu : on ne peut trouver le moment où l'on soit obligé de le pratiquer ; et à force de reculer l'obligation, on l'éteint tout à fait » (3).

Dans l'intimité, Bossuet se laissait même aller à des expressions très fortes contre certains théologiens jésuites. Il parlait des « ordures des « casuistes » (4).

---

(1) T. XXII, p. 675-720. — *Procès-Verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France...* en 1681 et 1682 (in-fol.), p. 89, 91 (25 février 1682); p. 196 (23 juin 1682).

(2) Voir, plus loin, p. 414. — Le roi y mit pour condition que les auteurs des propositions ne seraient pas nommés. Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 49, 425.

(3) XVIIIe semaine, 18e élévation (t. VII, p. 320).

(4) Bossuet à l'abbé de Rancé, 8 juillet 1682 (Lachat, t. XXVI, p. 302).

« Ils ont beau faire, disait-il dans une autre cir-
« constance, ils ne me feront pas approuver leurs
« relâchements, et je ne cesserai de combattre leur
« morale corrompue » (1).

Ce peu de sympathie de Bossuet pour les Jésuites, ses relations avec les Jansénistes finissent même par laisser l'impression que Bossuet était plus près des Jansénistes que du jansénisme, plus près des hommes que des doctrines. Par ses idées, il n'était pas Janséniste, et par sa conduite, il a pu aller jusqu'à favoriser les Jansénistes. Il n'y a là rien que de naturel. Il nous faut vivre avec nos semblables, et il y faut être l'allié de quelqu'un. Les amis de la pensée de Bossuet, c'étaient, pour le dogme, saint Augustin et saint Thomas; pour la morale, saint Charles Borromée, le cardinal de Bérulle et autres austères personnages. Mais, de fait, ce n'était pas avec ceux-là, c'était avec d'autres qu'il devait vivre. Il avait à choisir entre les Augustiniens et les Molinistes, entre les partisans d'une morale sévère, et ceux d'une morale plus large. Or, il ne pouvait s'accommoder des seconds, Molinistes et probabilistes; ce fut donc vers les premiers qu'il s'orienta. Et parmi ces Augustiniens, parmi ces partisans d'une morale austère, il trouvait les Jansénistes; c'était même eux surtout qu'il rencontrait. On le comparerait volontiers à un catholique républicain, fort ennuyé qu'un royaliste combatte à ses côtés, à

(1) Le Dieu, *Journal*, t. II, p. 27.

un royaliste, tout aussi vexé du contact du républicain catholique. Et pourtant tous les deux acceptent l'alliance, poussés qu'ils sont par la nécessité de défendre leur commune religion. Et chacun d'eux aussi espère convertir à ses idées politiques celui qu'il a déjà comme allié sur le terrain religieux.

*
* *

Mais, vers la fin du siècle, la paix de Clément IX est définitivement rompue. Attristé par les intrigues jansénistes, Bossuet ne se contente plus de répudier les doctrines ; il en arrive à se séparer des hommes eux-mêmes et à les combattre avec énergie.

Ses dernières années seront toutes pleines de l'idée de lutter contre le jansénisme. Toutefois, dans cette lutte elle-même, il visera à n'abandonner ni les doctrines de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce, ni les idées qu'il estime être les seules justes en morale. C'est ce qui, çà et là, pourra induire un observateur distrait ou un Moliniste à le prendre pour un Janséniste. Deux grandes écoles de théologie, nous l'avons vu, l'école thomiste et l'école augustinienne, ont eu à subir les mêmes accusations.

En 1696, les Jansénistes s'enhardissent à publier l'ouvrage posthume de Barcos, *Exposition de la Foi catholique touchant la Grâce et la Prédestination* (1).

(1) A Mons, chez Migeot, 1696, in-12. — Voir [Colonia, S. J.] *Bibliothèque janséniste* (4e éd., Bruxelles, 1744), t. I, p. 191.

Le 20 août de la même année, Noailles, archevêque de Paris, publie une ordonnance contre cet ouvrage (1). Cette ordonnance est tout entière de Bossuet (2). La seconde partie est un éloge de saint Augustin. Les Jansénistes ont essayé de la tirer à eux : rien là d'étonnant, puisque pour eux, saint Augustin leur appartenait et qu'il n'appartenait qu'à eux.

Ce sont les mêmes pensées qui le guident dans son jugement sur l'ouvrage de Quesnel, les *Réflexions morales*.

Dans le rôle de Bossuet à l'égard du jansénisme, cette affaire a une grande place. Il y a quelques années, il y eut à ce sujet d'âpres discussions entre M. l'abbé Urbain et M. l'abbé Delmont (3). Il convient donc de s'y arrêter quelques instants.

En 1671, le P. Quesnel, alors de l'Oratoire, publie l'*Abrégé de la Morale de l'Evangile, ou Pensées chrétiennes sur le texte des quatre Evangélistes* (4).

---

(1) Ed. Lachat, t. V, p. 463-473.

(2) T. XXIX, p. 30, note ; Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 153, 303-304, 398, 445 ; Bausset, *Vie de Bossuet*, l. VI, n. 13 (1814, t. IV, p. 40). M. l'abbé Delmont (*Revue du Clergé français*, t. XXII, p. 635) fait remarquer contre le P. Ingold (*Bossuet et le Jansénisme*, p. 72) que toute l'ordonnance est de Bossuet.

(3) Voir la bibliographie en tête de la Leçon.

(4) *Abrégé de la morale de l'Evangile ou pensées chrétiennes sur le texte des quatre Evangélistes* (Paris, 1671, in-12).

Dans cette première édition, l'ouvrage ne contenait qu'un volume. C'est sous cette forme que l'approuva Vialard, évêque de Châlons (9 novembre 1671).

Peu à peu, l'ouvrage s'augmente et finit par comprendre quatre volumes, « les quatre frères », ou « les quatre grands frères », dans le langage des initiés (1).

En 1695, quand il était évêque de Châlons, Noailles avait approuvé l'édition définitive (2).

Mais bientôt il se fait beaucoup de bruit autour de ce livre : on y montre tout le suc du jansénisme.

Noailles est fort embarrassé.

Bientôt un écrit malveillant vient ajouter à ses ennuis.

En 1696, comme on vient de le voir, il avait lancé une ordonnance contre l'ouvrage de Barcos.

Deux ans après (1698), paraissait le *Problème ecclésiastique*, pamphlet où l'on montrait malignement le mandement de 1696, condamnant l'ouvrage de Barcos, en opposition avec le mandement de 1695, approuvant l'ouvrage de Quesnel (3).

---

(1) *Nouveau Testament en françois, avec des réflexions morales sur chaque verset.* Il paraîtrait que la première édition en quatre volumes est de 1692, et non de 1693, comme on le dit communément (Bauer, S. J., dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. VI (1874), p. 24.

(2) Mandement du 23 juin 1695.

(3) *Problème ecclésiastique, proposé à M. l'abbé Boileau, de l'archevêché de Paris : à qui l'on doit croire, de M. Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons en 1695, ou de*

Très entiché du point d'honneur, Noailles n'était pas homme à reculer facilement.

Finalement, il rechercha l'approbation de son illustre suffragant et ami, l'évêque de Meaux : il lui demanda de montrer que l'ouvrage de Quesnel n'était pas janséniste, mais qu'il reflétait simplement la doctrine de saint Augustin.

Pour couvrir son métropolitain, Bossuet cherche à interpréter l'œuvre de Quesnel dans un sens catholique et il écrit à cette fin un *Avertissement*, à placer en tête d'une nouvelle édition de l'ouvrage (1).

Mais cet *Avertissement* reste dans ses papiers, et il n'est publié qu'en 1710, par les soins de Quesnel, qui l'intitule : *Justification des Réflexions sur le Nouveau Testament.*

Dans un savant article de la *Revue du clergé français* (2), M. l'abbé Urbain a montré que contrairement à l'opinion courante, Quesnel avait publié fidèlement l'œuvre de Bossuet, sans y ajouter ni en retrancher rien.

M. Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris en 1696.

On ne sait encore au juste qui était l'auteur de ce pamphlet. On a désigné surtout Dom Thierry de Viaixnes (Urbain, *Revue du Clergé français*, t. XXV, p. 362), et Dom Hilarion Monnier, prieur de Saint-Vincent de Besançon. Voir Turmel, *Bossuet*, dans *Revue du Clergé français*, t. XXXVIII (1904), p. 366 ; A. Durengues, *Monsieur Boileau de l'Archevêché* (Agen, 1907), p. 207-208.

(1) Ed. Lachat, t. III, p. 305-364.

(2) T. XXV (1900-1901), p. 361-392.

Or, dans cet *Avertissement,* Bossuet cherche souvent à innocenter Quesnel; il trouve un sens acceptable à plusieurs propositions qu'en 1713 condamnera la bulle *Unigenitus*. L'on aurait donc dans cet écrit la preuve la plus forte des tendances jansénistes de Bossuet.

Malgré les faits apportés et savamment mis en lumière par M. l'abbé Urbain, je ne crois pas que cette conclusion soit rigoureuse.

D'abord, il restera toujours que l'*Avertissement* de Bossuet ne fut pas publié de son vivant. Pourquoi ? « Peut-être, dit M. l'abbé Urbain, Noailles a-t-il « pensé qu'on trouverait peu convenable à la dignité « d'un archevêque de Paris de descendre à réfuter « officiellement, ne fût-ce qu'en paraissant ne le faire « que par la plume de ses théologiens (1), un libelle « comme le *Problème*, déjà flétri par l'autorité pu- « blique. Peut-être aussi a-t-on jugé qu'un écrit de « polémique tel que l'*Avertissement* ne serait point à « sa place en tête d'une explication de l'Evangile, « destinée seulement à l'édification des fidèles » (2).

Il faut le reconnaître : ces conjectures sont assez faibles. Il serait mieux de dire, pensons-nous, qu'aucun auteur n'est responsable de ses œuvres posthumes au même titre que des autres; et cela surtout lorsque,

---

(1) L'*avertissement* de Bossuet devait paraître sous la signature des théologiens de l'archevêque, les abbés Boileau et de Beaufort. C'est encore là une circonstance à noter : ce n'était pas en son nom que Bossuet devait parler.

(2) *Revue du Clergé français*, t. XXV (1900-1901), p. 359.

comme dans le cas présent, il est manifeste que ce n'est pas la mort qui nous a empêchés de les produire en public.

En outre, il est certain que dans l'œuvre de Quesnel, Bossuet avait indiqué des corrections à faire. Lesquelles et combien au juste? Ici, les renseignements ne concordent pas. Un récit parle de « cent vingt cartons » ; dans une lettre, l'abbé de Saint-André parle de « plus de cent endroits » ; ailleurs, le même parle de « plus de quatre-vingts cartons » ou de « près de quatre-vingts cartons » (1).

Un écrit de la Bibliothèque nationale pourrait peut-être porter à croire que Bossuet n'exigea que vingt-cinq corrections (2).

En tout cas, il en demanda plus qu'il n'en fut fait : en 1699, la nouvelle édition parut avec quatre corrections (3). Elle parut, sans l'Avertissement de Bossuet, non plus que l'approbation de Noailles : les négociations finirent donc par une rupture et non par une entente. Un passage de la préface de Ques-

---

(1) Urbain, *article cité*, p. 365, 368 ; p. 376-377. — Nous croyons que M. l'abbé Urbain attache trop d'importance à ces divergences (p. 376-377). L'abbé de Saint-André n'écrit pas pour le public; or, même aujourd'hui, à notre époque de méticuleuse exactitude historique, ne pourrions-nous pas, dans des récits privés, varier de « près de quatre-vingts » à « plus de cent? »

(2) Urbain, *même article*, p. 377-378.

(3) C'est Quesnel qui le dit. Mais il ne paraît même pas qu'en réalité, ses amis de Paris les aient faites. Urbain, *même article*, p. 378.

nel semble même dire fort clairement que Noailles ne voulut pas suivre les indications de Bossuet (1).

« La bonne foi oblige d'avertir que M. de Meaux, « exact jusqu'au delà du nécessaire, avait marqué « quelques endroits des *Réflexions* qu'il jugeait pou- « voir être changés et qui cependant ne l'ont pas été. « C'est que Mgr l'Archevêque, après les avoir de « nouveau examinés par lui-même et par des théo- « logiens des plus scrupuleux, ne crut pas qu'ils « méritassent qu'on multipliât sans nécessité les car- « tons, dans une édition qui était déjà achevée ».

Dans son *Histoire de la Constitution Unigenitus*, Dom Thuillier est très affirmatif sur ce refus de corrections : « Dans l'édition, dit-il, on n'a pas corrigé ce que M. Bossuet, dans son *Avertissement*, supposa y avoir été corrigé... M. Bossuet, indigné qu'on lui eût manqué de parole, supprima son *Avertissement*, et ne voulut pas permettre qu'on l'imprimât à la tête de l'ouvrage. Cette perfidie lui ouvrit les yeux sur le venin qui y était répandu » (2).

Mais, objecte-t-on, Bossuet, dans son *Avertissement*, trouve un sens orthodoxe à des propositions que plus tard condamnera la bulle *Unigenitus*.

Quesnel dit : « La grâce de J.-C., principe efficace de toute sorte de bien, est nécessaire pour toute

(1) Urbain, *art. cit.*, p. 381.

(2) A. M. P. Ingold, *Rome et la France. La seconde phase du Jansénisme. Fragment de l'Histoire de la Constitution Unigenitus*, de D. Vincent Thuillier (Paris, 1901), p. 33-34.

bonne action ;... sans elle, non seulement on ne fait rien, mais on ne peut rien faire » (1).

Cette phrase est devenue la seconde des cent une propositions condamnées par la bulle.

Et Bossuet cherche à lui donner un sens catholique (2).

Mais il suffit de lire ses explications pour voir qu'il y évite avec grand soin de tomber dans l'erreur fondamentale du jansénisme, qui est l'impossibilité complète d'accomplir certains préceptes : « Sans le regard efficace [de Jésus-Christ], nous avons vu les théologiens et saint Augustin dire en un très bon sens que l'on ne peut pas confesser J.-C., parce qu'on ne le veut pas. Et quoi qu'il en soit, jamais il n'arrive au juste de ne pouvoir rien, jusqu'à exclure par ce terme, *rien*, même le pouvoir de prier » (3).

Du reste, en vérité, comment croire que dans l'explication de cette proposition, et dans tout son *Avertissement*, Bossuet, dont on n'a jamais eu à décrire les *Variations* théologiques, ait pu renier ce qu'il avait dit dans son *Traité du Libre Arbitre*, et dans mille autres endroits de ses écrits!

---

(1) *Réflexions morales* (1693), t. III, p. 307 (sur Jean, XV, 5).

(2) *Avertissement*, § 14 (t. VII, p. 339).

(3) T. VII, p. 338-339. — On peut comparer aussi : *Propositions* 10, 12, 13, et *Avertissement*, § 5; *Pr.* 39, 41, et *Av.*, § 19; *Pr.* 51, 55, 56, et *Av.*, § 20; *Pr.* 91, 92, et *Av.*, § 22. Enfin, voir en sens opposé les §§ 7, 8, 24, qui sont très contraires au jansénisme.

Il ne faut cesser de le répéter : des écoles théologiques orthodoxes avaient au XVIIe siècle, et ont encore aujourd'hui des manières de parler analogues aux expressions jansénistes ; et beaucoup de leurs expressions, c'est dans saint Paul lui-même et saint Augustin qu'elles les ont puisées. Seulement, avec ces expressions, ces écoles entendent maintenir le dogme catholique, et notamment la responsabilité de l'homme à l'égard de Dieu. Encadrées autrement, plusieurs propositions de Quesnel sur la grâce auraient un sens thomiste. Il y a plusieurs propositions que Pie V a condamnées dans Baius, et qui, aujourd'hui encore, s'enseignent chez les catholiques. Mais Pie V les avait condamnées dans la synthèse de leur auteur.

Par ailleurs, qui ne sait que le livre de Quesnel était écrit dans les termes les plus subtils ? Ce ne sont pas seulement les propositions innocentées par Bossuet, c'est une quantité d'autres, condamnées aussi par la bulle *Unigenitus*, qui sont susceptibles d'un sens convenable (1).

Au résumé, dans cet *Avertissement* nous avons un acte de condescendance de Bossuet à l'égard de Noailles, et il nous est difficile de savoir au juste quels étaient ses sentiments à l'endroit du livre de Quesnel. S'il alla jusqu'à lui être favorable, c'est parce qu'il crut pouvoir en ramener le contenu à la

(1) Le P. Colonia met très bien cette vérité en lumière dans sa *Bibliothèque janséniste*, t. I, p. 47 (Bruxelles, 1744, 4e éd.).

vraie doctrine de saint Augustin, ou pour parler plus clairement encore, aux doctrines théologiques auxquelles lui, Bossuet, il avait adhéré toute sa vie.

A la même époque, Bossuet achevait de se découvrir contre le jansénisme. Ce fut à l'assemblée du Clergé de 1700.

Avant la réunion de l'assemblée, il fait un *Mémoire au Roi* sur l'état présent de l'Eglise (6 juin 1700) : la religion, y disait-il, courait deux grands périls « dont l'un était celui des *Jansénistes*, et l'autre celui de la morale relâchée » (1).

Le roi autorise que l'on traite les deux questions.

Dans l'assemblée, Bossuet veut faire condamner plusieurs propositions jansénistes, et particulièrement celle-ci : « Le Jansénisme est un fantôme ».

Il rencontre une vive opposition.

Les Jansénistes le menacent de leurs attaques s'il se permet de censurer la doctrine de saint Augustin (2). Ils ne parviennent pas à l'ébranler. Bossuet dresse cinq propositions jansénistes (3). Il les soumet à des prélats et à des docteurs. Mais tel est le

---

(1) Bausset, *Histoire de Bossuet*, livre VI, n° 2. Ce mémoire, que Bausset a eu entre les mains, est aujourd'hui perdu.

(2) Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 56, 60-61 (note mise au dimanche 27 juin 1700).

(3) Id., *Ibid.*, t. I, p. 69 (10 juillet 1700). — Voir aussi *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France* en l'année 1700 (Paris, 1703, in-folio), p. 177-178 (26 juin 1700); p. 433-439 (2 août 1700); p. 481 (20 août 1700).

pouvoir des Jansénistes qu'ils en arrivent à rendre douteuses les dispositions de l'assemblée. Bossuet, affligé, est obligé d'abandonner la censure de la seconde proposition, qui parlait de la grâce (1), mais il fait condamner les quatre autres : « le Jansénisme est un fantôme ; — les actes des papes Innocent X, Alexandre VII et Innocent XII étaient inutiles ou dangereux; — la conduite d'Innocent XII n'a pas été assez franche dans le blâme des actes de ses prédécesseurs; — il faudrait revoir le jugement qui a condamné l'*Augustinus* de Jansénius : la procédure qu'on y a employée sera la honte éternelle du Clergé français (2) ».

Ainsi Bossuet termina sa vie dans les idées qu'il avait toujours eues.

Homme de juste mesure, soucieux de la tradition et ennemi de toute nouveauté, toute sa vie il a dit : « Marchons dans les anciennes mœurs, comme nous « voulons marcher dans l'ancienne foi » (3).

*
* *

En entendant ces explications, quelques-uns d'entre vous ont peut-être admiré « l'heureuse subtilité des

(1) Ledieu, *Journal*, t. I, p. 76, 90-100, 130, 134.

(2) *Procès-verbal de l'Assemblée générale du Clergé de France*, p. 497-499 (26 août 1700); p. 531-532 (texte des quatre propositions) ; Lachat, t. XXII, p. 722-723 (26 août 1700) ; p. 744-745 (texte des quatre propositions); Le Dieu, *Journal*, t. I, p. 96-97.

(3) *Sermon sur l'unité de l'Eglise*, 1681 (Lebarcq, t. VI, p. 138).

distinctions théologiques » (1) qui ont évité à Bossuet de devenir Janséniste. Aujourd'hui, il est assez de mode, en effet, de se moquer des distinctions subtiles de la théologie. Mais je voudrais bien savoir qui plus que la psychologie moderne, et le roman moderne qui y touche, abonde en distinctions, en sous-distinctions et en nuances de toute nature. Et l'on dit bien haut que cet esprit de finesse, que nous mettons dans nos études psychologiques, est l'une des gloires de notre époque.

Nous n'avons pas davantage à rougir de ces nuances quand il s'agit de théologie, et quand il s'agit de la théologie de Bossuet.

Sans doute, cette théologie de Bossuet peut ne pas plaire à tous.

La doctrine d'immobilité presque absolue qui s'en dégage ne semble pas correspondre suffisamment à l'idée d'une Eglise qui vit et qui est toujours en marche.

En outre, disciple de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, Bossuet a sur la nature de la grâce des doctrines qui, aux yeux de certains, peuvent paraître trop peu donner à l'homme. Ces tendances expliquent que, çà et là, pour le dogme et la morale, Bossuet ait pu sembler côtoyer le jansénisme. Elles expliquent que dans certaines circonstances, il ait été plus doux pour les Jansénistes que pour d'autres

---

(1) H. Margival, *Richard Simon* (*Rev. Hist. Litt. rel.*, t. II (1897), p. 31.

adversaires ; qu'il ait cru possible ou facile de les ramener à la vraie doctrine.

Mais elles ne suffisent pas à mettre Bossuet dans le clan janséniste. Les tendances de Bossuet sont des tendances nettement catholiques ; aux yeux d'un grand nombre de théologiens, aujourd'hui encore, elles sont les tendances catholiques par excellence.

Et nous pouvons continuer de croire que Bossuet ne s'illusionnait pas lorsqu'il prétendait n'appartenir à d'autre parti qu'au parti de l'Eglise et de Jésus-Christ.

NEUVIÈME LEÇON

Racine et le Jansénisme (1)

—

Préliminaires. — La jeunesse de Racine : sa vie à Port-Royal. — Souvenirs du cœur dans *Esther* et dans *Athalie*.

Ch. I. — Les doctrines jansénistes dans le théâtre de Racine. Aperçu général.

L'homme du jansénisme : ruine vivante; épave impuissante à résister au vent qui la pousse. — Racine s'est toujours intéressé à la doctrine janséniste. — Corneille moliniste et casuiste. La fatalité dans Racine. — Cette idée ne lui venait pas seulement du théâtre antique : elle répondait à ses préoccupations intimes. Opposition avec Fénelon. — Racine a modifié la fatalité antique dans un sens janséniste : honte et remords chez ses personnages. — Allure janséniste de tout le théâtre de Racine.

Ch. II. — Le jansénisme dans les tragédies profanes de Racine. — *La Thébaïde*. — *Andromaque* : Pyrrhus, Oreste,

---

(1) Principaux ouvrages à consulter : *Œuvres de J. Racine*, édition dite *des Grands Ecrivains*, par Paul Mesnard (Hachette, 1885-1888, 8 vol. in-8°, avec deux albums).

Dans les critiques, l'on trouve en général peu de chose sur l'objet de cette Leçon, et je puis dire que c'est une de celles où je me suis le plus inspiré de mes propres pensées.

Toutefois, je mentionne les études suivantes :

Abbé P. Vignot, *Eloge de Racine* (Paris, Poussielgue, 1899). C'est un éloge « spirituel et cavalier », comme disait M. Faguet (*Journal des Débats*, 1er mai 1899); Jules Lemaître, *Racine et Port-Royal*, discours prononcé à Port-Royal le 25 avril 1899 ; dans *Quatre discours* (Paris, Société

Hermione. — *Britannicus* et *Bérénice*. — *Bajazet* : Roxane. — *Mithridate* : Monime. — *Iphigénie* : à part Achille, tous les personnages s'inclinent devant l'arrêt du destin. Eriphile. — *Phèdre*. Phèdre est une janséniste ; différences d'avec la *Phèdre* d'Euripide. Chute originelle. Manque de liberté : entraînement au mal. Honte et remords. Œnone. La scène 6e de l'acte IV, point culminant du théâtre profane de Racine.

Ch. III. — Le jansénisme dans les tragédies sacrées de Racine. — Dieu y domine tout. Il abandonne les méchants à leur sens réprouvé et il se moque d'eux : Aman, Athalie. — Les justes : atténuation de la doctrine janséniste dans les peintures que Racine fait d'eux. — Pourtant, ils sont conduits, entraînés par la grâce. — Joad. — La scène de la prophétie.

Conclusion. — Dante et Racine. — Racine et les droits de la passion dans la littérature du XVIIIe siècle.

La jeunesse de Racine, comme du reste sa vie entière, est pour ainsi dire entourée de tous côtés par Port-Royal.

Dans l'été de 1638, la famille de Nicolas Vitart, grand-oncle de Racine, donnait asile à quelques

---

française d'imprimerie et de librairie, 1902, p. 7, 28) ; *Impressions de théâtre*, t. VIII (1897), p. 73 et suiv.

A l'époque de cette Leçon (21 janvier 1908), M. Jules Lemaître n'avait pas encore commencé ses Leçons sur Racine (23 janvier-2 avril 1908). L'on y trouve du reste peu de chose sur les points que je traite ici. Pour Phèdre, M. Jules Lemaître a repris ce qu'il avait dit au t. VIII de ses *Impressions de théâtre*, et dans son discours prononcé à Port-Royal.

Georges Le Bidois, *De l'action dans la tragédie de Racine* (Paris, 1900), surtout 1re partie, ch. II : *Le Destin* (p. 136-154). M. Le Bidois est l'auteur qui a le plus approfondi cette question. A vrai dire, il est le seul qui l'ait traitée.

solitaires, fuyant déjà la persécution. Ils restèrent à la Ferté-Milon un peu plus d'un an.

Les premières années de Racine durent être toutes pleines des souvenirs de piété que ces hommes avaient laissés après eux.

Vers 1652, on mit le jeune Racine à Beauvais, dans un collège tenu par des amis de Port-Royal : Godefroi Hermant, le fameux chanoine janséniste, y avait été régent pendant plusieurs années (1). Au moment où Racine était à Beauvais, l'évêque de cette ville était Choart de Buzenval, un grand ami des Jansénistes.

Mais Port-Royal lui-même devait achever la formation de Racine. Sa grand'tante, Suzanne des Moulins, sa tante, Agnès de Sainte-Thècle, puis son aïeule, Marie des Moulins, y étaient entrées, comme religieuses. Sa grand'tante Vitart était venue aussi y habiter avec toute sa famille, comme dans un lieu de retraite. Son cousin Nicolas Vitart avait été l'un des premiers enfants que Saint-Cyran avait fait élever *aux champs*.

En 1655, Racine vint aux *petites Ecoles*, et il y resta jusqu'en 1658. Lancelot, Antoine le Maître, Nicole, et M. Hamon y furent en même temps ses professeurs et ses éducateurs.

Là, pauvre orphelin, il trouva une seconde famille.

---

(1) A. Gazier, Introduction aux *Mémoires de G. Hermant* (Paris, 1905), I, p. VII.

Ces trois années passées dans ce désert furent décisives pour lui. Sa sensibilité s'y développa ; ses études s'y fortifièrent. Il y acquit le goût des lettres antiques, des lettres grecques surtout, et il s'initia aux doctrines théologiques de ces Messieurs. C'était la grande époque du jansénisme, l'époque des *Provinciales*.

Au mois d'octobre 1658, on l'envoya faire sa philosophie au collège d'Harcourt, qui maintenant, comme on le sait, est notre lycée Saint-Louis. Naturellement, ce n'était pas à des adversaires que les solitaires avaient confié leur cher élève ; c'était, dit-on, par les soins de Thomas Fortin, le principal de ce collège, que deux ans auparavant (1656) plusieurs des *Lettres provinciales* avaient été imprimées.

Ces premières années laisseront dans le cœur de Racine un souvenir impérissable. Dans la fougue de la jeunesse et de la surexcitation, il écrira ses deux *Lettres* contre ses anciens maîtres. Mais, plus tard, il déclarera en pleine Académie que cet oubli a été « l'endroit le plus honteux de sa vie » (1), et ses tragédies d'*Esther* et d'*Athalie* seront remplies des souvenirs d'un cœur qui aime à s'envoler vers ses jeunes années, à se reporter aux douces sollicitudes dont il était alors entouré.

Dans *Esther*, c'est moins Saint-Cyr que Port-Royal que le poète a devant les yeux : dès le second vers

(1) Edition Mesnard, IV, 266. — Voir aussi Louis Racine, *Mémoires*, dans la même édition, I, 243.

du prologue, la *Piété* nous parle du célèbre monastère :

Du séjour bienheureux de la Divinité,
Je descends dans ce lieu, par *la Grâce* habité.

Mais ce séjour de la Grâce était presque désert : depuis longtemps déjà, les petites pensionnaires en avaient été renvoyées. La voilà, la captivité d'Israël, celle que déplore la tribu fidèle éloignée de Sion :

O rives du Jourdain, ô champs aimés des cieux,
Sacrés monts, fertiles vallées
Par cent miracles signalées !
Du doux pays de nos aïeux
Serons-nous toujours exilées ?

Dans *Athalie*, les souvenirs deviennent plus précis et plus touchants encore, avec quelque chose de plus ferme et de plus grandiose.

Mardochée déjà nous rappelait Arnaud. « Ce chef « d'une race abominable, impie » (1), c'était le chef du jansénisme. Inflexible, s'appuyant uniquement sur la force de Dieu,

« Dieu, de nos volontés arbitre souverain (2),

il ranime partout les courages prêts à s'abattre ».

Le grand-prêtre Joad nous le rappelle davantage encore. Jamais, sans Arnaud et Port-Royal, Racine n'eût peint si énergique la figure de Joad. Un prêtre de ce genre ne saurait guère se trouver dans un

(1) Acte II, sc. 1, vers 421.
(2) Acte II, sc. 9, vers 733.

clergé concordataire, tel qu'il l'était au temps de Louis XIV, ni même dans un clergé choisi par une forte administration, quelle qu'elle soit. Je ne sais si dans toute la Bible il y a un seul exemple de grand-prêtre qui ait ainsi parlé au pouvoir temporel. Ces exemples, on les trouverait plutôt parmi les prophètes, c'est-à-dire parmi des docteurs comme Arnaud, n'ayant qu'une autorité privée, et pas de fonction publique.

Le petit Joas, élevé dans le Temple, c'est le petit Racine, élevé dans le sanctuaire de Port-Royal :

Tel en un secret vallon,
Sur le bord d'une onde pure,
Croît, à l'abri de l'aquilon,
Un jeune lis, l'amour de la nature,
Loin du monde élevé, de tous les dons des cieux
Il est orné dès sa naissance ;
Et du méchant l'abord contagieux,
N'altère point son innocence (1).

Enfin le Temple et ses fidèles, c'est Port-Royal, vivant toujours de la vie de la foi, pendant qu'on le persécute. A Port-Royal, plus encore que dans le Temple, quelques justes travaillent à ramener les premiers temps du christianisme :

D'adorateurs zélés, à peine un petit nombre,
Ose des premiers temps nous retracer quelque ombre (2).

Et pourtant, dans ce saint refuge, Dieu prodigue

(1) Acte II, sc. 9, vers 778-785.
(2) Acte I, sc. 1, vers 15-16.

ses faveurs; il y a opéré le miracle de la Sainte-Epine, et cent autres merveilles :

Et quel temps fut jamais si fertile en miracles?
Quand Dieu par plus d'effets montra-t-il son pouvoir?
Auras-tu donc toujours des yeux pour ne point voir,
Peuple ingrat! Quoi toujours les plus grandes merveilles,
Sans ébranler ton cœur frapperont tes oreilles? (1).

Mais, malgré ces vertus et ces miracles, ou plutôt à cause d'eux, Arnauld et Port-Royal sont persécutés. Abner dit à Joad :

Dès longtemps votre amour pour la religion
Est traité de révolte et de sédition (2).

Des courtisans ont ourdi un complot contre la vertu :

Hélas, ils ont des rois égaré le plus sage (3).

***

Mais le théâtre de Racine garde de Port-Royal et du jansénisme une empreinte bien plus profonde encore que ces souvenirs du cœur : il porte la marque des théories jansénistes sur la grâce et la condition présente de l'humanité.

Le jansénisme, on l'a vu, c'est avant tout une théorie sur la nature de l'homme. Notre état présent est un état de déchéance profonde où nous a

(1) Acte I, sc. 1, vers 104-108.
(2) Acte I, sc. 1, vers 29-30.
(3) Acte IV, sc. 3, vers 1402.

plongés la chute originelle. Dans cet état, l'homme est un être contre nature, une ruine vivante. Il est entraîné invinciblement vers la terre ; il est possédé par la concupiscence. Toutes ses actions sont des péchés. Mais, conséquences de la chute originelle, ces péchés ne lui en sont pas moins imputables.

De cet état de prostration, Dieu tire quelques âmes ; alors, à l'entraînement vers la terre succédera l'entraînement vers le ciel : au lieu d'être sous l'empire des désirs mauvais, l'homme sera sous l'empire de la grâce.

En résumé, que l'attraction vienne de la terre ou qu'elle vienne du ciel, que la délectation soit terrestre ou qu'elle soit céleste, l'homme est un pauvre être dominé par des forces supérieures à lui, un être entraîné par des courants irrésistibles.

Enfin, dans l'action de la nature et de Dieu, le Janséniste aimait à voir les coups exceptionnels, les grandes catastrophes : au milieu de ces forces gigantesques, l'homme n'était qu'une pauvre épave ; ballottée de vague en vague, cette épave ne pouvait que suivre l'impulsion reçue, jusqu'à ce qu'il plût à la mer en furie de la briser contre un rocher ou de la jeter sur quelque rive hospitalière, au hasard d'un caprice.

Or, à Port-Royal, Racine n'avait pas étudié seulement le grec et le latin : maint témoignage nous montre que, toute sa vie, il s'intéressa à la doctrine janséniste.

En 1655, dans un billet à son cousin Antoine Vitart, il parle d'une satire :

Où le baudet de Molina
A reçu ce qu'il mérita (1).

L'année suivante, il écrit au même, en parlant de Paris :

Ici, l'on entend la censure,
La honte et la déconfiture
Des pauvres Augustiniens,
Sous le nom de Janséniens (2).

Pendant son année de philosophie au collège d'Harcourt, il écrit à Robert Arnauld d'Andilly une lettre que l'on peut appeler une petite provinciale : elle roule tout entière sur la doctrine des cinq propositions et la question du *droit* et du *fait* (3).

Un jour de congé, Racine est allé à la chapelle Saint-Louis, notre église Saint-Paul-Saint-Louis, qui appartenait aux Jésuites. Là, il a vu un *catéchisme*, un catéchisme solennel, avec un enfant Jésus en cire, des anges, des bergers, des innocents, et un monstre à cinq têtes. C'était le Jansénisme, avec les cinq fameuses propositions. Trois petits garçons et deux

(1) T. IV, p. 203.
(2) T. I, 19 ; IV, 205.
(3) A. Gazier, *Une lettre inédite de Racine* (26 janvier 1659), dans la *Revue internationale de l'Enseignement*, 15 juin 1888 ; reproduite dans A. Gazier, *Mélanges de littérature et d'histoire* (1904), p. 129-137, et dans l'édition Mesnard, VII, p. 448-451.

petites filles vinrent avec des épées et abattirent chacun une tête du monstre, en protestant de leur horreur pour la doctrine janséniste. Voici, comme exemple, ce que disait l'un des garçons, le premier des cinq petits acteurs :

« O Jésus, l'aimable et charitable sauveur, faites-
« nous accomplir vos saints commandements, qui
« nous sont toujours possibles par votre grâce, qui
« ne nous manque jamais ». — « Fort bien, dit le
« Père, car nous autres catholiques, nous soutenons
« que ces commandements sont toujours possibles,
« et que la grâce ne nous manque jamais, au lieu
« que les ennemis de Jésus disent que les uns nous
« sont impossibles, et que l'autre nous manque ».

Dans ses deux lettres à l'auteur des *Imaginaires* (1666), et dans son *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Racine revient très fréquemment sur Jansénius et sur les querelles au sujet de sa doctrine de la grâce.

Enfin, dans ses *Hymnes traduites du bréviaire romain*, il parle du *feu de la grâce invincible* (1) ; cette expression janséniste fut l'une des causes pour lesquelles l'archevêché de Paris condamna le bréviaire de Le Tourneux, où ces traductions avaient été insérées (2).

Le théâtre de Racine reflète ces préoccupations ;

(1) T. IV, p. 112.

(2) T. IV, p. 102 et suiv. Le bréviaire était achevé en 1675 ; il fut imprimé en 1687, et condamné en 1688.

le fond de ce théâtre, c'est la théologie et la psychologie de Port-Royal.

Elève des Jésuites. Corneille est Moliniste et casuiste.

Il est Moliniste. Chez lui, la liberté humaine domine les événements : c'est elle qui se décide. Par suite d'une affreuse querelle entre leurs pères, Chimène et Rodrigue voient leur amour violemment contrarié. Mais dans cet abîme de misères, ils ont conscience que c'est d'eux qu'ils doivent prendre conseil et que leur décision est entre leurs mains.

Du reste, laissée à elle-même, la nature humaine est capable de bien. Dans *Polyeucte*, Sévère est la personnification des forces de la nature sans la grâce, et il est grand, désintéressé, chevaleresque.

La grâce divine parfait la nature ; mais elle a ses degrés : elle n'est pas toujours invincible.

Néarque dit :

Sa Grâce
Ne descend pas toujours avec même efficace (1).

Et quelque puissante qu'elle soit, cette grâce vient aider, mais non pas enchaîner la nature. Dans *Œdipe*, Thésée soutient la vraie doctrine contre Jocaste :

---

(1) *Polyeucte*, acte I, sc. 1, vers 29-30.

Quoi ! la nécessité des vertus et des vices
D'un astre impérieux doit suivre les caprices,
Et Delphes, malgré nous, conduit nos actions
Au plus bizarre effet de ses prédictions ?
L'âme est donc toute esclave : une loi souveraine
Vers le bien ou le mal incessamment l'entraîne,
Et nous ne recevons ni crainte, ni désir
De cette liberté qui n'a rien à choisir,
Attachés sans relâche à cet ordre sublime,
Vertueux sans mérite et vicieux sans crime.
Qu'on massacre les rois, qu'on brise les autels,
C'est la faute des dieux et non pas des mortels.
De toute la vertu sur la terre épandue,
Tout le prix à ces dieux, toute la gloire est due ;
Ils agissent en nous quand nous pensons agir ;
Alors qu'on délibère, on ne fait qu'obéir ;
Et notre volonté n'aime, hait, cherche, évite,
Que suivant que d'en haut leur bras la précipite !
D'un tel aveuglement, daignez me dispenser,
Le Ciel, juste à punir, juste à récompenser,
Pour rendre aux actions leur peine ou leur salaire,
Doit nous offrir son aide et puis nous laisser faire (1).

En élève des Jésuites, Corneille aime aussi à mettre cette liberté en face de *cas de conscience* ; il est casuiste, dans le vrai et noble sens du mot.

Une jeune fille peut-elle encore aimer le jeune homme qui a tué son père : voilà le sujet du *Cid*.

L'amour de la patrie, l'amour de la famille, l'amour conjugal, en quel rapport sont-ils entre eux, et, en cas de conflit, lequel doit l'emporter : c'est le sujet des *Horaces*.

---

(1) Acte III, sc. 5.

Un prince doit-il écouter ses ressentiments privés et son intérêt immédiat, ou ne fera-t-il pas mieux de montrer une clémence qui est à la fois d'une grande âme et d'un grand politique : c'est le sujet de *Cinna*.

Racine, lui aussi, aura quelques cas de conscience : Andromaque se demande si elle peut épouser le fils du meurtrier d'Hector, Monime, si elle peut aimer le fils, alors qu'elle a été destinée au père. Mais ce ne sera pas avant tout contre des circonstances difficiles, ni contre la société que les personnages de Racine auront à lutter. Ils n'auront pas à débrouiller péniblement les plis d'une situation compliquée. C'est avec le Ciel même qu'ils sont aux prises. Et dans cette lutte, ils sont destinés à succomber. Chez Racine comme chez Corneille, l'homme certes prend bien conscience de ce qu'il est ; mais ce n'est pas pour qu'ensuite, maître de soi et disposé à se dompter, lui et les événements, il puisse prendre une décision. Non, c'est pour constater qu'il est dominé par la Divinité, qu'il ne peut rien contre les arrêts du Ciel.

Les grandes maximes de saint Augustin et des Jansénistes ont passé par là.

L'idée de la fatalité, dit-on, Racine l'a prise dans la tragédie antique, qu'il avait étudiée avec tant d'amour. Dans ses peintures du destin, il a reproduit une croyance toute grecque.

Cette idée, en effet, est au fond du théâtre d'Eschyle, et même de celui de Sophocle et d'Euripide.

Chez Eschyle, la fatalité est plutôt extérieure à l'homme : c'est poussé par une loi mystérieuse, que, dans la fameuse trilogie qui porte son nom, Oreste devient le meurtrier de sa mère. Chez Sophocle, elle tend à n'être plus qu'une donnée légendaire, acceptée par le poète comme un ressort tragique : ce qui est au premier plan, c'est la volonté des personnages. Chez Euripide elle revient, pour s'installer au cœur même de l'homme, pour le tourmenter et le pousser à vouloir malgré lui. Elle devient une maladie, une infirmité humaine ; c'est une force immanente qui pousse les personnages, elle est leur nature même.

Mais, et cette remarque domine tout, pourquoi Racine a-t-il pris cette idée de la fatalité à l'antique tragédie ?

Pourquoi a-t-il pu la transporter sur la scène française du XVIIe siècle ?

Si Racine a pris cette idée aux Grecs, c'est qu'elle répondait à ses préoccupations personnelles ; s'il a pu la mettre sur la scène, c'est à tout le moins qu'elle ne choquait pas ses contemporains.

Serait-il possible à un poète de mettre au fond de ses œuvres une idée que lui-même il n'aurait pas, d'imprégner ses œuvres d'une idée dont lui-même il ne serait pas tout pénétré et comme obsédé ?

Et serait-il possible à un poète dramatique de se faire applaudir d'un public qui pour cette idée serait, je ne dis pas même hostile, mais simplement indif-

férent? Or, Racine a été fort goûté au XVIIe siècle. *Phèdre* elle-même ne tomba pas : elle eut contre elle une coterie formidable ou du moins très bruyante. Mais de ce qu'une duchesse riche loue les loges d'une salle de théâtre pour qu'elles restent vides aux premières représentations, il ne s'ensuit pas que la pièce ne soit pas appréciée.

Le théâtre de Racine est le reflet des idées et des mœurs du XVIIe siècle plus qu'il ne l'est des idées et des mœurs de l'antiquité.

Du reste, ce n'est pas seulement dans ses pièces grecques que Racine aime à peindre l'homme dominé par des forces qui l'écrasent. Quand il sort de la Grèce, c'est pour aller à Constantinople, dans le fatalisme musulman, c'est pour représenter l'histoire d'Israël, où les fortes expressions de la Bible semblent bien plus subjuguer l'homme sous l'action de Dieu que ne le font les récits de l'Evangile et de la vie des saints.

Enfin, au XVIIe siècle, nous avons un autre écrivain qui, presque autant que Racine, a aimé à s'inspirer des Grecs. Toute l'œuvre littéraire de Fénelon est pleine de la Grèce : ses *Dialogues sur l'Eloquence*, ses *Dialogues des Morts*, son *Télémaque*, sa *Lettre à l'Académie*.

Dans le douzième chant du *Télémaque*, il résume deux tragédies de Sophocle : *Philoctète* et les *Trachiniennes*.

Or, dans Fénelon, l'idée de la fatalité n'apparaît

censément pas. Des Grecs, Fénelon a pris la grâce, la délicatesse, la mesure : il leur a complètement laissé l'idée d'une Divinité aveugle se jouant de l'homme et le conduisant à sa fantaisie.

Si donc Racine a transplanté sur la scène du XVIIe siècle l'idée de la fatalité antique, c'est parce que cette idée lui était familière, à lui et même à ses contemporains.

Cette idée, lui et son siècle, ils l'avaient prise dans la manière dont le jansénisme comprenait les rapports de Dieu avec l'humanité déchue.

Et cela est tellement vrai que cette idée, Racine ne s'est pas borné à l'emprunter aux Grecs ; il l'a faite sienne, il l'a modifiée, et il l'a modifiée dans un sens janséniste.

En proie à la fatalité, les personnages antiques n'ont ni honte, ni remords. Ils sont dominés par une divinité aveugle. Ils le savent. Ils subissent la loi du destin. Mais quels remords peuvent-ils concevoir d'une direction placée en dehors d'eux et qui les accable ?

Poussés par la fatalité, les personnages de Racine, au contraire, n'en ont pas moins de la honte et du remords. La raison, c'est qu'ils sont Jansénistes.

Vous péchez, disaient les Jansénistes ; la grâce vous a abandonné. Mais vous n'en avez pas moins à rougir

(1) Boulvé, *De l'Hellénisme chez Fénelon* (1897), p. 113, 115, 142-155, 175, 201. Toutefois, cet auteur effleure à peine la question.

de votre faute. Pourquoi ? En vérité, parce que le jansénisme sort du christianisme et qu'il est tout entouré par le christianisme. Malgré ses théories théologiques, il reste donc chrétien. Or le vrai chrétien sait non seulement que le mal est le mal, qu'il est une déformation de notre être, et que, dès lors, l'on doit en rougir lorsqu'on le commet ; mais encore que ce mal, on a le pouvoir de ne pas le commettre, et que par conséquent l'on doit aussi en concevoir du remords.

Mais la raison théologique alléguée par les Jansénistes est autre. Si Dieu nous refuse la grâce, c'est, comme le dira Arnauld à propos de *Phèdre* « en punition de fautes précédentes ». Or, — et ce dernier point, l'on n'osait trop l'avouer au grand public, — parmi ces fautes précédentes, il y avait avant tout la faute originelle (1). De la faute originelle, dit la doctrine janséniste, nous sommes responsables tout autant que d'une faute personnelle. Des conséquences de ce péché : ignorance du devoir à accomplir, impossibilité de l'accomplir, nous sommes donc responsables aussi. Ainsi, quoique commises nécessairement, non seulement les fautes auxquelles nous sommes entraînés restent un mal, mais elles sont un mal qui nous est imputable. Mal, nous devons en

(1) M. Jules Lemaître l'oublie dans son discours sur *Racine et Port-Royal*, p. 18. L'on ne voit pas, dit-il, quelles sont les fautes précédentes pour lesquelles Phèdre est privée de la grâce.

rougir, en concevoir de la honte ; mal imputable, nous devons en concevoir du remords.

Quand on parle du jansénisme dans le théâtre de Racine, l'on pense aussitôt à *Phèdre*. Oui, sans doute, *Phèdre* est la pièce où Racine a le plus mis en relief l'une des grandes idées du jansénisme, à savoir que l'homme peut être privé de la grâce et entraîné par la délectation terrestre.

Mais, à vrai dire, c'est tout le théâtre de Racine qui a une allure janséniste. Partout, les personnages de Racine sont sous l'empire de forces supérieures à leur volonté.

Et ces forces qui les entraînent, ce sont les deux forces dont nous parle le jansénisme : la délectation terrestre et la délectation céleste.

De ce point de vue, les tragédies de Racine se divisent en deux groupes :

Jusqu'à *Phèdre*, nous avons l'homme sans la grâce, entraîné par la délectation terrestre, par la concupiscence victorieuse (1).

Dans *Esther* et dans *Athalie*, nous avons l'homme sous l'action de Dieu, qui le dirige à son gré.

C'est ce que nous allons constater en passant en revue les tragédies de Racine.

---

(1) Il n'y a d'exception que pour *Alexandre*, essai de jeunesse qui n'est pas dans le genre de Racine.

*
* *

Pour son premier essai, *la Thébaïde*, Racine va chercher l'histoire de la famille d'Œdipe, l'histoire d'Etéocle et de Polynice. Il n'y a que de l'horreur dans cette pièce. Une faute de famille, une faute originelle, pèse sur tous les descendants d'Œdipe : dès lors, il sont comme des parias qui souillent tout ce qu'ils touchent. Et, dans un monologue, Jocaste parle de péchés, de crimes, que l'on commet sans le savoir :

Et toutefois, ô dieux, un crime involontaire,
Devait-il attirer toute votre colère ?
Le connaissais-je, hélas, ce fils infortuné ?
Vous-mêmes dans mes bras vous l'avez amené.
C'est vous dont la rigueur m'ouvrit ce précipice.
Voilà de ces grands dieux la suprême justice :
Jusques au bord du crime ils conduisent nos pas ;
Ils nous le font commettre et ne l'excusent pas (1).

Dans *Andromaque*, nous trouvons un trio de furieux, Pyrrhus, Oreste et Hermione, qui pourtant excitent moins notre haine que notre pitié : ils ne sont pas responsables des passions qui les agitent.

A peine Oreste a-t-il expliqué à Pylade pourquoi il est venu dans l'Epire que Pylade voit la volonté de son ami mystérieusement dirigée :

---

(1) Acte III, sc. 2, vers 603-610.

Quoi ! votre âme à l'amour en esclave asservie,
Se repose sur lui du soin de votre vie !
Par quel *charme*, oubliant tant de tourments soufferts,
Pouvez-vous consentir à rentrer dans ses fers ? (1).

Mais, comme le sera Phèdre, Oreste est poussé par le destin, et comme elle aussi, il est un objet de haine pour les dieux. Il répond à son ami :

Puisqu'après tant d'efforts ma résistance est vaine,
Je me livre en aveugle au destin qui m'entraîne.
J'aime : je viens chercher Hermione en ces lieux
La fléchir, l'enlever, ou mourir à ses yeux (2).

Et quand plus tard Pylade lui dira :

O dieux, en cet état pourquoi la cherchiez-vous ?

Oreste ne pourra que répondre :

Que sais-je ? De moi-même étais-je alors le maître ? (3).

Enfin, assassin de Pyrrhus, maudit de celle à qui, par cet assassinat, il a voulu complaire, plein du remords d'avoir tué un roi qu'il révérait (4), Oreste verra dans ces malheurs l'effet de la volonté des dieux : ils l'ont abandonné comme un objet de colère :

---

(1) Acte I, sc. 1, vers 29-32.
(2) Acte I, sc. 1, vers 97-100.
(3) Acte III, sc. 1, vers 724-725.
(4) Acte V, sc. 4, vers 1570. — Voir aussi vers 1463-1464.

Grâce aux dieux ! Mon malheur passe mon espérance.
Oui, je te loue, ô Ciel, de ta persévérance
Appliqué sans relâche au soin de me punir,
Au comble des douleurs tu m'as fait parvenir.
Ta haine a pris plaisir à former ma misère;
J'étais né pour servir d'exemple à ta colère,
Pour être du malheur un modèle accompli.
Hé bien ! Je meurs content, et mon sort est rempli (1).

Dans *Britannicus* et plus encore dans *Bérénice*, qui suivirent *Andromaque*, l'on trouve aussi çà et là les effets de la fatalité.

Au cinquième acte de *Britannicus*, Agrippine est toute à la joie :

Il suffit, j'ai parlé, tout a changé de face (2).

Et, quelques minutes après, elle dira à Néron :

Je prévois que tes coups viendront jusqu'à ta mère (3).

Elle s'était trop exaltée dans son orgueil, Dieu l'a brisée. Souvenir non seulement de la Némésis antique, mais de cette souveraineté de Dieu, de ces grands coups que saint Augustin et les Jansénistes aimaient tant à méditer.

Dans *Bérénice*, Antiochus, Titus, Bérénice sont chacun poursuivis par un destin jaloux. Après s'être en vain débattus contre lui, ils reconnaissent qu'ils ne peuvent rien contre la puissance du ciel ; et l'*hélas* final que dit Antiochus, pourrait être prononcé par tous les trois.

(1) Acte V, sc. 5, vers 1613-1620.
(2) Acte V, sc. 3, vers 1583.
(3) Acte V, sc. 6, vers 1676.

Pourtant ces deux dernières pièces portent moins l'empreinte de la doctrine janséniste.

Mais dans *Bajazet*, dans *Mithridate* et dans *Iphigénie*, on retrouve cette doctrine pour ainsi dire à chaque pas.

Au troisième acte de *Bajazet*, Roxane exulte ; tout est prêt pour une révolution ; Bajazet va régner et elle va s'unir à lui :

Venez, Seigneur, venez, il est temps de paraître,
Et que tout le sérail reconnaisse son maître (1).

Et, vingt vers après, elle est atterrée ; elle a soupçonné qu'elle avait une rivale :

De quel étonnement, ô Ciel, suis-je frappée,
Est-ce un songe, et mes yeux ne m'ont-ils point [trompée ? (2)

Ainsi le destin s'est moqué de ses espérances. Et ce même destin va lui enlever la liberté ; il fera d'elle un jouet ballotté par des désirs contraires.

Au dernier acte, elle n'est que trop assurée que Bajazet ne l'aime pas, qu'Atalide lui est préférée. Mais, malgré elle, elle est poussée à le revoir encore ; elle s'en indigne elle-même et s'apostrophe avec colère :

Ame lâche et trop digne enfin d'être déçue,
Peux-tu souffrir encore qu'il paraisse à ta vue ?
Crois-tu par tes discours le vaincre ou l'étonner ?
Quand même il se rendrait, peux-tu lui pardonner ? (3).

(1) Acte III, sc. 5, vers 1013-1014.
(2) Acte III, sc. 6, vers 1033-1034.
(3) Acte V, sc. 3, vers 1461-1464.

L'on croirait entendre déjà les accents de Phèdre, se reprochant une passion qu'elle ne peut dominer.

Un an après *Bajazet* paraissait *Mithridate* (1673) ; à la figure colossale et terrible de Roxane succédait la douce et suave apparition de Monime.

L'on a dit souvent et c'est, je crois, l'opinion courante parmi les critiques accrédités, que Monime est une jeune Grecque timide : élevée dans l'ombre du gynécée, elle n'est sortie de là que couverte d'un voile pour assister à quelque fête religieuse.

Peut-être ; mais dans Monime l'on peut voir aussi bien et mieux encore quelque jeune pensionnaire de Port-Royal. Monime est avant tout une jeune janséniste modeste et bien élevée.

Comme ses maîtresses, les religieuses, elle est digne et fière devant les autorités de la terre ; voyez comme elle parle à Pharnace, comme elle lui déclare qu'elle ne veut pas l'épouser, lui l'allié des Romains :

Tout ce que je puis faire,
C'est de garder la foi que je dois à mon père,
De ne point dans son sang aller tremper mes mains,
En épousant en vous l'allié des Romains (1).

Mais comme ses maîtresses aussi, elle croit à des décrets sous lesquels elle n'a qu'à courber la tête, et comme elle est censée vivre avant J.-C. c'est de destin qu'elle parle et de fatalité.

Un jour ses parents l'ont destinée à Mithridate. Elle ne songe pas à protester contre cette décision ;

(1) Acte I, sc. 3, vers 271-274.

que sert aux hommes de se révolter contre l'arrêt du Ciel ? (1). Quand Mithridate semble la laisser libre de suivre son attrait pour Xipharès, et lui arrache ainsi le secret de son amour, elle répond :

Les dieux me sont témoins qu'à vous plaire bornée
Mon âme à tout son sort s'était abandonnée (2).

Mais aussitôt elle craint d'avoir été trop confiante et que le roi ne l'ait trompée. Et alors, fidèle disciple d'Arnauld, elle se demande si, par un malheur suprême, la grâce ne lui a pas manqué :

Le roi feignait ! Et moi découvrant ma pensée...
O dieux ! en ce péril m'auriez-vous délaissée ? (3).

Puis, lorsque pendant longtemps elle aura été le jouet des événements, lorsqu'elle en sera venue à s'enivrer de la pensée de la mort, elle s'inclinera une dernière fois devant le destin qui a voulu la séparer de celui qu'elle aimait :

Et toi, qui de ce cœur dont tu fus adoré,
Par un jaloux destin fut toujours séparé,
Héros avec qui même en terminant ma vie,
Je n'ose en un tombeau demander d'être unie,
Reçois ce sacrifice et puisse en ce moment
Ce poison expier le sang de mon amant (4).

Mithridate fut joué au mois de janvier 1673. A partir de ce moment, l'activité littéraire de Racine se

(1) Vers 147, 153, etc.
(2) Acte III, sc. 5, vers 1099-1100.
(3) Acte IV, sc. 1, vers 1135-1136.
(4) Acte V, sc. 2, vers 1533 et suiv.

ralentit ; jusqu'en 1677 il ne donnera qu'*Iphigénie* et *Phèdre*. Il mettra dix-neuf mois à composer *Iphigénie*, et vingt-huit mois à composer *Phèdre*. Le vrai motif de cette diminution d'activité doit se chercher dans les scrupules religieux qui, dès lors, tourmentaient le poète.

Et à mesure que le souvenir de Port-Royal renaît dans son âme, la doctrine janséniste s'accentue dans ses vers.

Un oracle bizarre a condamné Iphigénie à être immolée pour le salut de la Grèce :

Pour obtenir les vents que le Ciel nous dénie,
Sacrifiez Iphigénie (1).

Pour dénouer sa pièce, Racine n'a pas osé suivre Euripide et substituer une biche à Iphigénie : « Cette métamorphose, dit-il dans sa préface, pouvait bien trouver quelque créance du temps d'Euripide, mais elle serait trop absurde et trop incroyable parmi nous ».

Pourquoi donc l'oracle lui a-t-il paru moins absurde, moins incroyable, et si facile à transporter sur notre théâtre qu'il en fait le fond même de sa tragédie ? Parce qu'aux spectateurs, et plus encore à l'auteur, Port-Royal n'avait cessé de rappeler les décrets éternels contre lesquels il serait parfaitement inutile de vouloir se débattre.

Achille, il est vrai, s'élève contre l'oracle (2).

---

(1) Acte I, sc. 1, vers 61-62.
(2) Acte III, sc. 6. — Voir aussi acte I, sc. 2.

Mais à part lui, tout cède : les autres personnages sont tous courbés sous l'étrange décret du Ciel ; tous se résignent à y obéir.

Ma fille il faut céder, votre heure est arrivée (1),

dit Agamemnon à Iphigénie.

Et s'adressant aux Dieux :

Grands Dieux, si votre haine,
Persévère à vouloir l'arracher de mes mains,
Que peuvent devant vous tous les faibles humains ? (2).

A son tour, Iphigénie s'incline :

Il faut des Dieux apaiser la colère (3),

dit-elle à sa confidente Ægine.

A la fin, c'est à peine si Clytemnestre ose encore protester : c'est son cœur de mère, plutôt que sa raison, qui s'élève contre l'ordre du Ciel. Et elle propose d'immoler Hermione au lieu d'Iphigénie :

Si du crime d'Hélène on punit sa famille,
Faites chercher à Sparte Hermione sa fille ;
Laissez à Ménélas racheter d'un tel prix
Sa coupable moitié, dont il est trop épris (4).

Eriphyle, elle aussi, la rivale d'Iphigénie, est sous le poids d'un mystérieux oracle :

---

(1) Acte IV, sc. 50, vers 1241.
(2) Acte IV, sc. 9, vers 1462-1464.
(3) Acte V, sc. 1, vers 1494.
(4) Acte IV, sc. 4, vers 1269-1272.

J'ignore qui je suis; et pour comble d'horreur,
Un oracle effrayant m'attache à mon erreur,
Et quand je veux chercher le sang qui m'a fait naître,
Me dit que sans périr je ne me puis connaître (1).

En attendant que le sens de cette prédiction se dévoile, la fatalité, le Ciel même est descendu dans son cœur pour la tourmenter. Placée en marge de la société par une naissance irrégulière, torturée par la jalousie et par la haine, il faut encore, pour comble d'infortune, qu'elle sente peser sur elle la malédiction d'en haut :

Le Ciel s'est fait, sans doute, une joie inhumaine,
A rassembler sur moi tous les traits de sa haine (2).

La voilà donc en proie à l'amour d'Achille, de celui qui a saccagé Lesbos, son pays, et qui l'a emmenée captive. Elle aurait dû rester à Argos : la prudence le demandait. Mais elle est venue en Aulide. Et ce n'est pas seulement son amour, ce n'est pas seulement un sentiment humain qui l'y a conduite, c'est une impulsion fatale venue d'ailleurs :

Au sort qui me traînait il fallut consentir;
Une secrète voix m'ordonna de partir (3).

Eriphyle est une victime de la tyrannie du Ciel. Aussi Doris, sa confidente, ne peut-elle que trouver à la plaindre sans oser la blâmer :

(1) Acte II, sc. 1, vers 427-430.
(2) Acte II, sc. 1, vers 485-486.
(3) Acte II, sc. 1, vers 515-516.

Que je vous plains, Madame ! (1).

Par là, elle aussi, elle mérite de précéder Phèdre.

Ainsi les tragédies qui précèdent *Phèdre* nous apparaissent comme un premier crayon de la sombre peinture qu'il devait nous présenter dans cette pièce.

*
* *

Nous voici enfin arrivés aux deux œuvres colossales de Racine, aux deux colonnes d'Hercule de son théâtre : *Phèdre* et *Athalie*.

Dans *Phèdre*, nous avons l'idéal de l'homme sans la grâce, abandonné à ses penchants au mal ; dans *Athalie*, l'idéal de l'homme reporté vers Dieu par la grâce invincible.

Dans les deux pièces, le principal personnage est un personnage invisible :

Dans *Phèdre*, Vénus ;

Dans *Athalie*, le vrai Dieu.

Ce sont eux qui dirigent tout : événements extérieurs et sentiments intérieurs.

L'on a fort discuté pour savoir si Phèdre était une païenne ou une chrétienne (2).

---

(1) Acte II, sc. 1, vers 529.

(2) Il y a un mois, M. Faguet plaisantait à ce sujet dans son feuilleton du *Journal des Débats* (2 décembre 1907). Un classique soutenait que Phèdre est une chrétienne, un romantique qu'elle est une païenne. M. Faguet fait dire par le classique : « Surtout, n'oubliez pas que Phèdre est une

A proprement parler, elle n'est ni l'une ni l'autre : Phèdre est une janséniste.

C'est Racine et Arnauld eux-mêmes qui nous le disent.

Le caractère de Phèdre, dit Racine dans sa préface, est peut-être « ce que j'ai mis de plus raison-« nable sur le théâtre... Je n'en ai point fait où la « vertu soit plus mise en jour que dans celle-ci ». Aussi, ajoute-t-il, cette pièce est de nature à « récon-« cilier la tragédie avec quantité de personnes célè-« bres par leur piété, et par leur doctrine, qui l'ont « condamnée dans ces derniers temps, et qui en « jugeraient sans doute plus favorablement si les « auteurs songeaient autant à instruire leurs specta-« teurs qu'à les divertir, et s'ils suivaient en cela la « véritable intention de la tragédie ».

Ces « personnes célèbres par leur piété et par « leur doctrine », c'étaient Arnauld, Nicole et les autres Jansénistes. Or, pour les réconcilier avec la tragédie, une Phèdre moliniste ou même simplement païenne n'eût été évidemment qu'un fort médiocre appoint.

---

chrétienne ; c'est une chrétienne du seizième siècle ; elle croit profondément que l'intention seule est déjà criminelle et que crime rêvé est crime moralement accompli ; elle a la maladie du scrupule... ».

Ici, soit dit en passant, M. Faguet se montre médiocrement théologien, ou plutôt il a une distraction. Ce n'est pas seulement au XVIe, ni au XVIIe siècle, que l'on a dit que l'intention *librement* acceptée suffisait à rendre coupable : l'Evangile le dit en toutes lettres.

Le témoignage d'Arnauld vient confirmer celui de Racine. On sait que *Phèdre* fut l'occasion de la réconciliation entre le docteur et le poète. Boileau avait apporté à Arnauld la nouvelle tragédie. Quelques jours après, il revint pour lui en demander son sentiment. Arnauld répondit :

« Il n'y a rien à reprendre au caractère de *Phèdre*, « puisque par ce caractère il nous donne cette grande « leçon, que lorsqu'en punition de fautes précéden- « tes, Dieu nous abandonne à nous-mêmes et à la « perversité de notre cœur, il n'est point d'excès où « nous ne puissions nous porter, même en les détes- « tant » (1).

Dans sa préface, il est vrai, Racine dit qu'il a pris le caractère de Phèdre à Euripide.

Mais à supposer qu'il fallût entendre ces mots au pied de la lettre, il resterait encore à se demander, comme je l'ai dit plus haut, quel sentiment personnel aurait poussé Racine à reproduire cette peinture. Et, en réalité, il faut voir jusqu'où va l'imitation. Continuant à parler de Phèdre, Racine ajoute :

« Son crime est plutôt une punition des Dieux « qu'un mouvement de sa volonté. J'ai même pris « soin de la rendre un peu moins odieuse qu'elle « n'est dans les tragédies des anciens, où elle se « résout d'elle-même à accuser Hippolyte ».

---

(1) *Mémoires* de Louis Racine, dans l'édition Mesnard, t. I, p. 281.

De fait, il y a de grandes différences entre la Phèdre d'Euripide et celle de Racine.

Dans Euripide, Phèdre n'a pas de remords : elle sait que, seule, Vénus est responsable. Ce n'est pas la honte et le remords qui l'assiègent, c'est la peur, la peur que Thésée n'apprenne sa conduite. « Enflammé de colère, Hippolyte, dit-elle, m'accusera « devant son père » (1). Tout au plus, joint-elle à cette crainte une certaine pudeur féminine. Mais il n'y a pas de lutte de conscience en elle. La lutte, elle est plutôt entre deux divinités, entre Vénus et Diane.

La Phèdre antique médite froidement le malheur d'Hippolyte. En mourant, elle commet un acte abominable : elle se met dans la main des tablettes calomnieuses pour perdre l'innocent. C'est elle qui l'accuse, et elle l'accuse par une lettre qu'elle laisse après elle. Quand l'accusation sera portée, Phèdre ne sera plus là pour entendre les foudroyantes dénégations d'Hippolyte.

A ce point de vue, la Phèdre de Sénèque, si bestiale qu'elle soit, est déjà moins imparfaite que celle d'Euripide : « Tout sentiment de pudeur n'est pas éteint en moi », dit-elle à sa nourrice (2). Mais bientôt elle laisse de côté ce reste de pudeur, pour s'abandonner sans réserve à la passion dont elle est possédée (3).

(1) Euripide, *Hippolyte*, vers 689-690.
(2) Acte I, sc. 2, vers 230.
(3) Acte III, sc. 3, vers 595.

Au contraire, la Phèdre de Racine ne cesse d'avoir des sentiments nobles et vertueux ; jusqu'au bout, elle est bourrelée de remords, et digne de pitié.

Ce mélange de sentiments si divers, elle le doit à son jansénisme : pour qui se rappelle la doctrine janséniste sur la grâce, tout dans ce caractère se déroule harmonieusement.

Corruption intégrale de la nature humaine depuis la Chute ; grâce non donnée à tous ; imputabilité à l'homme des mauvaises actions auxquelles il est inéluctablement entraîné ; voilà les points par où la doctrine janséniste se sépare de la doctrine catholique, et c'est tout cela que nous trouvons dans Phèdre.

Fille d'une race perverse, Phèdre supporte lourdement les tares morales de l'atavisme : elle a une nature corrompue. Aussi, elle est incapable de faire le bien : elle n'est pas libre. La concupiscence, personnifiée en Vénus, la domine et l'entraîne. Elle a des désirs de bien faire : ce sont des restes de la bonté première de la nature humaine. Mais comme nous l'avons vu (1), ces désirs sont des organes rudimentaires, atrophiés, qui ne peuvent nous servir pour l'action.

Pour combattre ses mauvais penchants, Phèdre aurait besoin de la grâce de Dieu. Mais cette grâce n'est pas donnée à tous, et Phèdre n'est pas du nombre des privilégiés auxquels elle est accordée ; suivant

(1) 4e Leçon, p. 151.

une expression célèbre, elle est « une honnête femme à qui la grâce a manqué ».

Pourtant, de ces fautes commises malgré elle, Phèdre n'en est pas moins responsable : conséquences de « fautes précédentes » parmi lesquelles il faut compter la faute originelle, ces fautes lui sont imputables. C'est pourquoi elle en concevra du remords.

Voilà les traits saillants du caractère de Phèdre. C'est à les mettre en relief que Racine a travaillé ; c'est vers ce but qu'il a tout fait converger dans son œuvre.

Dans Euripide la passion de Phèdre n'est là que pour rehausser, pour exalter la vertu et les mérites d'Hippolyte. Dans Racine au contraire, Phèdre est constamment au premier plan ; et tout concourt à montrer en elle la Janséniste poussée au mal et qu'il faut innocenter.

La pensée du Janséniste était constamment tournée vers cet état primitif où l'humanité était pure, grande et heureuse. Ainsi, la première fois qu'elle se montre à nous, Phèdre se reporte aussitôt à son origine : elle est descendue du pur soleil aux rayons de feu :

Noble et brillant auteur d'une triste famille,
Toi, dont ma mère osait se vanter d'être fille,
Qui peut-être rougis du trouble où tu me vois,
Soleil, je te viens voir pour la dernière fois (1).

---

(1) Acte I, sc. 3, vers 169-172. Cette invocation au soleil est fréquente, il est vrai, chez les héros antiques. Mais, ici,

Mais depuis lors, sa race est bien déchue : cette race est en proie à la délectation terrestre, à la concupiscence invincible :

O haine de Vénus ! O fatale colère !
Dans quels égarements l'amour jeta ma mère ! (1)
Ariane, ma sœur, de quel amour blessée
Vous mourûtes aux bords où vous fûtes laissée ! (2)

La confidente Œnone se récrie en vain :

Que faites-vous, Madame ? Et quel mortel ennui
Contre tout votre sang vous anime aujourd'hui ? (3)

Phèdre est englobée dans la loi fatale :

Insensée, où suis-je ? Et qu'ai-je dit ?
Où laissé-je égarer mes vœux et mon esprit ?
Je l'ai perdu : les Dieux m'en ont ravi l'usage... (4)
Puisque Vénus le veut, de ce sang déplorable
Je péris la dernière et la plus misérable... (5)
Ce n'est plus une ardeur dans mes veines cachée
C'est Vénus tout entière à sa proie attachée (6).

Ainsi, dès la première scène où Phèdre paraît, nous sommes fixés sur la cause première de ses tri-

---

c'est vers l'*auteur* de sa famille que Phèdre se reporte, et il est à remarquer, en outre, que cette invocation ne se trouve pas dans l'*Hippolyte* d'Euripide.

Elle est dans Sénèque, mais elle vient incidemment et sans l'opposition que l'on trouve dans Racine entre le soleil et sa postérité (*Hippolyte*, acte III, sc. 2, vers 889-890).

(1) Acte I, sc. 3, vers 249-250.
(2) Acte I, sc. 3, vers 253-254.
(3) Acte I, sc. 3, vers 255-256.
(4) Acte I, sc. 3, vers 179-181.
(5) Acte I, sc. 3, vers 256-257.
(6) Acte I, sc. 3, vers 305-306.

bulations : c'est à sa race, à sa « déplorable race» (1), c'est au courroux du Ciel contre cette race que doit son malheur « la fille de Minos et de Pasiphaé ».

La suite du drame fera dérouler devant nous les autres points de la doctrine janséniste sur la nature déchue : absence de pouvoir véritable pour le bien, responsabilité des fautes que nous commettons en cet état et remords que nous en devons concevoir.

D'abord, Phèdre veut emporter son secret dans la tombe :

Je meurs pour ne point faire un aveu si funeste (2).

Tout à coup, on annonce la mort de Thésée. Ses vœux vont devenir innocents : elle avoue à Hippolyte qu'elle l'aime (3). Il la repousse. Mais enfin, qui sait ? Peut-être se laissera-t-il attendrir. Va, dit-elle à Œnone,

Presse, pleure, gémis : plains-lui Phèdre mourante ;
Ne rougis point de prendre une voix suppliante (4).

Ainsi, par un étrange concours de circonstances, les Dieux l'ont amenée malgré elle à dévoiler sa tendresse incestueuse.

Et voici que Thésée n'est point mort : il est déjà dans Athènes (5).

---

(1) Acte I, sc. 3, vers 266.
(2) Acte I, sc. 3, vers 226.
(3) Acte II, sc. 5.
(4) Acte III, sc. 1, vers 809-810.
(5) Acte III, sc. 3.

Ainsi, pas un instant, le vrai coupable, ce n'est Phèdre : c'est Vénus, ce sont les Dieux,

Ces Dieux qui se sont fait une gloire cruelle
De séduire le cœur d'une faible mortelle (1).

Aussi Phèdre peut-elle dire à Hippolyte :

Jamais femme ne fut plus digne de pitié... (2).

Et, dans le même entretien, quelques instants après :

J'aime. Ne pense pas qu'au moment que je t'aime
Innocente à mes yeux, je m'approuve moi-même,
Ni que du fol amour qui trouble ma raison
Ma lâche complaisance ait nourri le poison (3).

Victime douloureuse et chaste de la déesse Vénus, elle déteste le crime qu'elle commet.

Dans un moment d'éblouissement et de vertige, lorsqu'elle apprend le retour de Thésée, elle consent, il est vrai, à ce que sa nourrice aille calomnieusement accuser Hippolyte.

Mais épouvantée de cette calomnie, elle revient bientôt vers Thésée pour en détruire l'effet. Elle va donc enfin se ressaisir, retrouver le pouvoir de faire le bien.

Et voici que tout à coup, pour comble d'infortune, elle apprend qu'elle avait une rivale !

La voilà rejetée sur la haute mer.

---

(1) Acte II, sc. 5, vers 681-682.
(2) Acte II, sc. 5, vers 607.
(3) Acte II, sc. 5, vers 673-676.

Ah ! douleur non encore éprouvée
A quels nouveaux tourments je me suis réservée (1).

A cette nouvelle, l'émotion lui coupe la voix, et elle laisse tomber son généreux dessein.

Dans cette tempête, Phèdre a-t-elle jamais été libre ? Non, elle n'a eu que des grâces suffisantes au sens janséniste, de ces petites grâces, qui en d'*autres circonstances* pourraient suffire, mais qui dans la circonstance présente, sont impuissantes à nous faire surmonter les obstacles qui se dressent devant nous. Phèdre est ballottée par des forces contraires, forces qui toutes sont impérieuses. Si la nouvelle de cet amour d'Hippolyte pour Aricie ne fût pas survenue, Phèdre intercédait en faveur d'Hippolyte : la grâce, c'est-à-dire le remords, l'emportait victorieusement sur une passion apaisée. Mais à cette nouvelle la passion redouble, et l'emporte victorieusement sur la grâce.

Enfin, pour que dans cette tragédie rien ne manque de la doctrine janséniste, Phèdre n'a-t-elle pas à côté d'elle le monde corrupteur, ce monde où siège la concupiscence, ce monde gardien de maximes empoisonnées, et dont il nous faut nous séparer pour pouvoir arriver à recevoir des grâces efficaces, et parvenir ainsi à nous vaincre et à faire le bien (2).

---

(1) Acte IV, sc. 6, vers 1225-1226.
(2) Voir 7e Leçon, p. 344.

Ce monde égoïste, indulgent aux pires faiblesses, c'est la nourrice Œnone ; elle achève d'entraîner Phèdre et de la pousser dans le mal ; par ses conseils elle empoisonne sa maîtresse (1), tandis qu'auprès de Thésée elle calomnie froidement l'innocent Hippolyte (2).

Entraînement fatal, délire, honte, remords, suggestion des maximes du monde, tout se trouvera dans cette scène effrayante du quatrième acte, où ne se contenant plus, Phèdre achèvera de se montrer « vertueuse par principe et criminelle par la seule volonté des dieux » (3).

Cette scène est vraiment la scène caractéristique, la scène culminante du théâtre profane de Racine.

Que fais-je ? où ma raison se va-t-elle égarer ?
Moi jalouse ! et Thésée est celui que j'implore !
Mon époux est vivant, et moi je brûle encore !
Pour qui ? Quel est le cœur où prétendent mes vœux ?
Chaque mot sur mon front fait dresser mes cheveux,
Mes crimes désormais ont comblé la mesure ;
Je respire à la fois l'inceste et l'imposture ;
Mes homicides mains, promptes à me venger,
Dans le sang innocent brûlent de se plonger.
Misérable ! et je vis ! et je soutiens la vue
De ce sacré soleil dont je suis descendue !

---

(1) Acte IV. sc. 6.

(2) « Œnone est dans cette tragédie antique le représentant du destin ». Le Bidois, *ouv. cité*, p. 167. On voit que c'est une erreur. Il faut dire : « Œnone est dans cette tragédie janséniste le représentant du monde ».

(3) Mlle Clairon, dans l'édition Bernardin, t. IV, p. 122.

J'ai pour aïeul le père et le maître des dieux ;
Le ciel, tout l'univers est plein de mes aïeux.
Où me cacher ? Fuyons dans la nuit infernale.
Mais que dis-je ? mon père y tient l'urne fatale ;
Le sort, dit-on, l'a mise en ses sévères mains ;
Minos juge aux enfers tous les pâles humains.
Ah ! combien frémira son ombre épouvantée
Lorsqu'il verra sa fille, à ses yeux présentée,
Contrainte d'avouer tant de forfaits divers,
Et des crimes peut-être inconnus aux enfers !
Que diras-tu, mon père, à ce spectacle horrible ?
Je crois voir de ta main tomber l'urne terrible ;
Je crois te voir, cherchant un supplice nouveau,
Toi-même de ton sang devenir le bourreau.
Pardonne. Un dieu cruel a perdu ta famille ;
Reconnais sa vengeance aux fureurs de ta fille.
Hélas ! du crime affreux dont la honte me suit
Jamais mon triste cœur n'a recueilli le fruit :
Jusqu'au dernier soupir de malheurs poursuivie,
Je rends dans les tourments une pénible vie (1).

Racine fut effrayé de sa propre création. Il vit combien cette janséniste était à plaindre et non à blâmer.

Et il quitta le théâtre.

***

Douze ans après, il y revenait dans de tout autres conditions, avec *Esther* et *Athalie*.

Ici, ce sera l'action de Dieu et de la grâce succédant à l'action de la concupiscence.

---

(1) Acte IV, sc. 6, vers 1261-1294.

Or, voyez comme ici encore l'allure janséniste est restée.

Dans *Phèdre*, le grand personnage, c'était Vénus.

Dans *Esther* et surtout dans *Athalie*, c'est le vrai Dieu ; mais le vrai Dieu dominant les hommes et se les assujettissant. C'est le vrai Dieu, annihilant ses ennemis et se jouant de leur volonté mauvaise. Et quand il donnera sa grâce, ce sera moins le Dieu qui envoie ses dons que le Dieu qui les impose à la volonté de l'homme, impuissante à se soustraire à son action.

Là nous retrouvons ces décrets divins, ces décrets dont sans doute plusieurs auteurs catholiques ont parlé, mais que les Jansénistes rappelaient avec une prédilection exagérée. Ces décrets sont inéluctables ; l'action de Dieu est complètement maîtresse de l'action de l'homme.

Ceux qui veulent se soustraire à ces décrets, Dieu se moquera d'eux et il les détruira d'un coup instantané de sa puissance.

Assuérus demande à son ministre Aman comment récompenser un fidèle sujet. Aman est persuadé que c'est pour lui qu'il va parler :

C'est pour toi-même, Aman, que tu vas prononcer,
Et quel autre que toi peut-on récompenser ? (1).

Et il s'entend commander d'aller chercher Mardochée, son mortel ennemi, pour le promener en triomphe dans Suse. Puis, encore quelques heures,

(1) *Esther*, acte II, sc. 5, vers 591-592.

et il sera pendu au gibet préparé pour cet objet de sa haine.

Ainsi Dieu ne s'est pas borné à l'attaquer par le dehors : il l'a abandonné à son sens réprouvé, il l'a frappé d'aveuglement.

De même, Joad demandera à Dieu que sur Mathan et sur Athalie, il daigne

Répandre cet esprit d'imprudence et d'erreur
De la chute des rois funeste avant-coureur (1).

De fait, Dieu envoie un songe à Athalie. Hantée par ce songe, elle vient dans le Temple. Elle y est poussée malgré elle. En vain, sa confidente lui dit :

Abandonnez ce temple aux prêtres qui l'habitent,
Fuyez tout ce tumulte, et dans votre palais
A vos sens agités, venez rendre la paix (2).

Athalie répond :

Non, je ne puis, tu vois mon trouble et ma faiblesse (3).

Puis, tremblante, irrésolue, elle sera le jouet des circonstances et de ses propres pensées. Mathan dira d'elle :

Ami, depuis deux jours, je ne la connais plus,
Ce n'est plus cette reine éclairée, intrépide,
Elevée au-dessus de son sexe timide,
Qui d'abord accablait ses ennemis surpris,
Et d'un instant perdu connaissait tout le prix ;
La peur d'un vain remords trouble cette grande âme,
Elle flotte, elle hésite, en un mot elle est femme (4).

(1) Acte I, sc. 2, vers 293-294.
(2) Acte II, sc. 3, vers 431-433.
(3) Acte II, sc. 3, vers 434.
(4) Acte III, sc. 3, vers 870-876.

En 1873, dans une chronique du *Temps*, Francisque Sarcey expliquait ce trouble d'Athalie par la lassitude, l'inquiétude que la reine voyait se manifester chez ses sujets (1).

C'était par trop voir la huitième année du règne d'Athalie à travers la fin du règne de Napoléon III, et ramener le merveilleux de la grande épopée racinienne aux proportions d'un roman bourgeois.

En réalité, abandonnée de Dieu, Athalie rappelle l'Oreste d'Andromaque. Elle n'a plus aucun secours d'en haut : c'est pourquoi elle erre à l'aventure. Josabet traduit la pensée du poète quand elle dit à Dieu :

> Puissant maître des Cieux,
> Remets-lui le bandeau dont tu couvris ses yeux,
> Lorsque lui dérobant tout le fruit de son crime,
> Tu cachas dans mon sein cette tendre victime (2).

Ce bandeau, le jour même elle l'a eu une première fois quand elle est venue dans le Temple, quand triomphante, elle s'est écriée :

> Adieu. Je sors contente :
> J'ai voulu voir, j'ai vu (3).

Et, une heure après, elle l'aura encore quand, accompagnée d'une faible escorte, elle reviendra dans ce Temple pour y entendre son arrêt de mort.

---

(1) Dans l'édition de Bernardin, t. IV, p. 354.
(2) Acte V, sc. 3, vers 1669-1672.
(3) Acte II, sc. 7, vers 735-736.

Assassin de Pyrrhus, maudit par Hermione, Oreste garde assez de raison pour voir qu'il a été l'objet de la colère des dieux.

Ainsi, après une journée où elle a été le jouet du Très-Haut, Athalie s'écriera :

> Dieu des Juifs, tu l'emportes...
> David, David triomphe, Achab seul est détruit.
> Impitoyable Dieu, toi seul as tout conduit,
> C'est toi qui me flattant d'une vengeance aisée,
> M'as vingt fois à moi-même en un jour opposée (1).

Mais désormais, à ces âmes que Dieu abandonne à leur aveuglement, ou qu'il aveugle lui-même, Racine oppose l'homme dirigé par la grâce.

Ces justes, à qui Dieu donne sa grâce, Dieu les conduira efficacement au but qu'il se propose.

Sans doute, effrayé des entraînements qu'il avait si bien peints dans *Phèdre*, Racine ne voulut pas montrer un enchaînement aussi absolu de l'homme entre les mains de Dieu. Puis, la condamnation du Bréviaire de Le Tourneux l'engageait à atténuer ses expressions pour décrire les effets de la grâce (2), Enfin, les Jansénistes eux-mêmes s'efforçaient de rester catholiques et de représenter d'une manière douce et onctueuse l'action irrésistible de la grâce.

Comme les Jansénistes et plus qu'eux, Racine s'efforcera donc de peindre la grâce venant doucement solliciter le cœur et le délecter, venant imbiber

---

(1) Acte V, sc. 6, vers 1768, 1773-1776.
(2) Ci-dessus, p. 428.

l'âme et la porter vers Dieu ; il s'efforcera de montrer l'homme responsable envers Dieu.

Pourtant, chez lui, ceux qui auront la grâce seront comme un instrument, comme une chose entre les mains divines.

Si Polyeucte va au martyre, c'est parce qu'il a voulu répondre à l'appel de Dieu.

De même, dans une pièce où l'on ne serait peut-être pas porté à aller chercher la vraie doctrine catholique, Molière fait dire à Psyché :

Vous savez mieux que moi qu'aux volontés des Dieux,
Seigneur, il faut régler les nôtres (1).

Nous trouvons là une volonté humaine, une vraie volonté, qui agit par elle-même, pour se conformer à la volonté des Dieux.

Dans Racine, au contraire, la volonté humaine semble souvent complètement dirigée et soutenue par la volonté du Ciel.

L'homme de la grâce, c'est, par-dessus tout, le grand-prêtre Joad. Les autres personnages d'*Athalie* sentent en eux la contradiction ; ils ont à lutter contre eux-mêmes. Joad fait exception ; il ne connaît pas cette lutte ; il n'est qu'unité et force. Pourquoi ? Parce qu'il ne fait qu'un avec Dieu ; parce que l'homme mené par la grâce ne saurait avoir d'hésitation.

---

(1) *Psyché*, acte II, sc. 1. On sait que pour cette comédie, Molière a eu pour collaborateurs Corneille et Quinault. Cette scène est de Molière.

Lorsque Josabet est prise d'effroi, il lui répond :

Et comptez-vous pour rien Dieu qui combat pour nous ? (1)

Plus tard, quand elle veut fuir avec l'enfant, Joad lui reproche ses « timides conseils » (2).

Puis, regardant la troupe des défenseurs de Joas, il semble qu'il se rappelle les purs principes de la grâce efficace selon Jansénius et Arnauld :

Voilà donc quels vengeurs s'arment pour ta querelle,
Des prêtres, des enfants, ô Sagesse éternelle !
Mais si tu les soutiens, qui peut les ébranler ?
Du tombeau, quand tu veux, tu sais nous rappeler.
Tu frappes et tu guéris ; tu perds et ressuscites.
Ils ne s'assurent point en leurs propres mérites,
Mais en ton nom sur eux invoqué tant de fois (3).

A ce moment, lui-même, il est saisi par l'Esprit de Dieu :

Mais d'où vient que mon cœur frémit d'un saint effroi ?
Est-ce l'Esprit divin qui s'empare de moi ? (4).

Et, au son des instruments, il prophétise l'avenir de Joas et de Jérusalem :

Cieux, écoutez ma voix, terre, prête l'oreille.
Ne dis plus, ô Jacob, que ton Seigneur sommeille.
Pécheurs, disparaissez : le Seigneur se réveille (5).

La prophétie terminée, l'homme en Joad aura achevé de disparaître : il sait que Dieu sera là, et cette assurance lui suffit :

---

(1) Acte I, sc. 1, vers 226.
(2) Acte III, sc. 6, vers 1077.
(3) Acte III, sc. 7, vers 1119-1125.
(4) Acte III, sc. 7 vers 1129-1130.
(5) Acte III, sc. 7, vers 1139-1141.

Préparez, Josabet, le riche diadème
Que sur son front sacré David porta lui-même (1).

Dans la scène culminante du théâtre profane de Racine, nous avons vu Phèdre délirant sous le poids d'une passion envoyée par Vénus.

De même, dans la scène culminante de son théâtre sacré, il nous montre Joad saisi par le Seigneur.

Ni l'un ni l'autre ne se possèdent. Dans les deux cas, la liberté de l'homme, sa personnalité ont disparu. L'homme est devenu un pur instrument, là entre les mains de Vénus, ici entre les mains de Dieu.

***

Au XIVe siècle, un grand poète s'est trouvé, pour réunir dans une œuvre titanesque tout l'héritage théologique du moyen âge : tout ce que la riante Toscane avait rêvé de sombre sur la mort et le jugement final de l'humanité, tout ce que saint Thomas d'Aquin avait enseigné sur la vie humaine et nos destinées futures, Dante Alighieri le condensa dans la trilogie colossale de sa *Divine Comédie.*

Theologus Dantes, nullius dogmatis expers (2).

« Dante, le théologien, à qui aucun dogme ne fut étranger ».

Au XVIIe siècle, Racine fut le Poète de Port-Royal et du jansénisme. De Port-Royal il a chanté les vallons et les collines, il a célébré les pieux solitaires.

(1) Acte III, sc. 7, vers 1177-1178.
(2) Premier vers de son épitaphe, par Giovanni del Virgilio.

Du jansénisme, il a mis la théologie sur la scène.

Dans ses pièces profanes, il a montré la délectation terrestre entraînant l'homme vers le mal ; dans ses pièces sacrées, la délectation céleste redressant l'homme vers Dieu ; dans les unes et dans les autres, il a peint l'homme croyant être libre, alors qu'intérieurement et extérieurement, il est poussé par une force mystérieuse ; cette force le domine, elle le balaie devant elle comme une feuille qu'emporte le vent d'automne ; puis, un jour, elle le brise, lui et ses espérances, comme un jouet qui a cessé de plaire.

Cette théologie du théâtre de Racine, elle aussi, elle devait porter ses fruits, et ces fruits devaient être amers. Phèdre a de la honte et du remords. De la honte, soit, puisqu'elle veut faire le mal ; mais pourquoi du remords, puisqu'elle est entraînée malgré elle. Arnauld aura beau légitimer ce remords en parlant du péché originel ; la logique du bon sens sera bientôt plus forte que son étrange et sauvage théologie. Peu à peu, ce que l'on gardera, ce ne sera que de la pitié pour l'innocente victime d'un irrévocable arrêt.

Et l'on n'osera plus la condamner. Avec Œnone, le monde dira :

> Vous aimez. On ne peut vaincre sa destinée,
> Par un charme fatal vous fûtes entraînée (1).

Et c'est ainsi qu'au milieu du XVIIIe siècle, avec Jean-Jacques Rousseau, un protestant, c'est-à-dire

(1) Acte IV, sc. 6, vers 1297-1298.

l'adepte d'une doctrine qui, elle aussi, niait la liberté, la littérature en viendra à parler des droits sacrés et imprescriptibles de la passion.

Racine avait prévu cette conséquence : c'est pourquoi il cessa de peindre des Phèdre. Tout entier plongé dans ses théories, Arnauld ne l'avait pas même soupçonnée. Le poète avait été plus clairvoyant que le théologien.

Ainsi, la poésie issue du jansénisme amena dans la littérature française du XVIIIe siècle la négation des droits de l'âme, la négation de la liberté. Dans un autre domaine, les théories jansénistes sur la grâce et sur la morale amèneront à la même époque un résultat semblable. Ces théories altières et d'apparence si pure viendront s'abîmer dans les convulsions hystériques du cimetière de Saint-Médard.

C'est ce que nous verrons dans notre prochaine et dernière Leçon.

DIXIÈME LEÇON

Les Miracles du Jansénisme (1)

—

Préliminaires. — L'histoire du jansénisme est pleine de faits merveilleux.

Ch. I. — Les faits.

Art. I. — Le miracle de la Sainte-Epine (24 mars 1656).

Art. II. — Les miracles et les convulsions du XVIIIe siècle. Vie du diacre Pâris (1690-1727). — Miracles (1727-1731). — Convulsions dans le cimetière Saint-Médard (1731-1732). — Fermeture du cimetière (29 janvier 1732). — Convulsions dans Paris (1732-1762).

Ch. II. — Notions générales sur les miracles. — Dieu. Providence ordinaire et extraordinaire. — Anges et démons. — Spiritisme. — Forces de la nature. — Règles pour voir si un fait est divin, démoniaque ou naturel. — Hystérie. — Des faits qui se passent dans l'homme doivent nécessairement avoir des caractères communs.

Ch. III. — Nature des convulsions et des miracles du XVIIIe siècle.

---

(1) Principaux ouvrages à consulter :

Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, dans l'édition Mesnard, ou « *des grands écrivains* », t. IV (1886), p. 482 et suiv.

Vie de Monsieur de Pâris, diacre du diocèse de Paris. Nouvelle édition, en France (*sic*), 1738, in-12, de 240 pages. C'est, je crois, la plus complète que nous ayons.

Le P. Lelong l'attribue à Barthélemy Doyen.

Carré de Montgeron (Louis Basile), *La vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Pâris et autres appelans, démontrée contre M. l'archevêque de Sens* (3 vol. in-4°, avec gravures, 1737, 1741, 1747). Partout, l'on donne ce troisième volume comme de 1748. Mais l'exemplaire de la Biblio-

Les convulsions ne peuvent venir de Dieu : elles tendent à détruire le dogme et la morale catholiques. — Les miracles de Saint-Médard ne sont pas divins eux non plus.

Ces convulsions et ces miracles devaient être diaboliques. Apparences en faveur d'une origine purement naturelle : phénomènes hystériques. Pourtant les convulsionnaires ont tous les signes de la possession diabolique.

CH. IV. — Nature du miracle de la Sainte-Epine. Ce fait n'était pas naturel ; — ni diabolique ; — mais divin. — Impression produite sur Pascal.

Ce miracle ne prouve pas la vérité du jansénisme. Pascal lui-même nous fournit les principes de solution de cette difficulté.

Deux manières principales d'expliquer comment des miracles peuvent n'être pas une preuve que ceux en faveur de qui ils sont opérés possèdent la vérité. — Première explication. Lois générales de la production des miracles. Théorie thomiste de la causalité instrumentale physique. Beauté de cette théorie. — Le miracle de la Sainte-Epine se serait produit en vertu de la force miraculeuse attachée par Dieu à la Sainte-Epine convenablement vénérée. — Seconde explication : dans chaque miracle, Dieu intervient directement avec un but particulier. But de Dieu en opérant le miracle de la Sainte-Epine : empêcher Port-Royal de s'égarer.

---

thèque nationale (L L d 2140 B) porte : A Cologne, chez les libraires de la Compagnie, 1747.

Ces volumes se composent d'un grand nombre de fascicules avec leur pagination distincte. C'est pourquoi ils sont d'une citation assez difficile.

P. F. Mathieu, *Histoire des miracles et des convulsionnaires de Saint-Médard* (Paris, 1864).

A. Gazier, *Le frère de Voltaire, 1685-1745* (*Revue des Deux-Mondes*, mars-avril 1906, p. 615-646).

Pour la partie théologique de cette Leçon, voir surtout : J. de Bonniot, S. J., *Le Miracle et ses contrefaçons* (Paris, 3e éd., 1895).

Conclusion. — Si quelquefois nous n'avons pas la liberté de faire le bien, ce n'est pas parce que la grâce nous manque, mais parce que nous nous sommes séparés de Dieu : le corps et le démon, c'est-à-dire la névrose et des esprits mauvais, peuvent tellement dominer notre âme qu'ils nous enlèvent la possession de nous-mêmes.

Les Jansénistes vivaient de préoccupations toutes surnaturelles. Ils exaltaient la puissance de Dieu. En outre, ils avaient à se défendre contre de nombreux adversaires, en particulier contre le pouvoir temporel, contre la Compagnie de Jésus et contre la Papauté. Rien donc d'étonnant qu'ils en aient appelé à l'approbation directe de Dieu, c'est-à-dire aux miracles, pour prouver qu'ils avaient la vérité.

De fait, l'histoire du Janséuisme est remplie de merveilleux. Dès l'origine, les Jansénistes eurent leurs thaumaturges et leurs prophètes ; et la série des miracles jansénistes se continuera jusqu'à la fin de la secte.

Mais dans le merveilleux janséniste, il y a surtout deux faits ou pour mieux dire deux séries de faits qui émergent.

La première série commença avec le miracle de la Sainte-Epine, le 24 mars 1656.

La seconde série commença en 1727 sur la tombe du diacre Pâris, dans le cimetière de Saint-Médard.

Dans cette Leçon je rappellerai d'abord les faits.

Ensuite, je chercherai l'énergie qui était à l'origine de ces faits et la cause finale qu'on peut leur attribuer.

*
* *

Le 31 mai 1653, Innocent X avait lancé la constitution *Cum Occasione*, condamnant la doctrine de Jansénius.

Aussitôt, comme on l'a vu, les Jansénistes répondirent qu'avec Innocent X ils condamnaient la doctrine renfermée dans les cinq propositions, mais qu'en fait la doctrine de ces cinq propositions n'était pas contenue dans l'*Augustinus*.

Toutefois, dans la réalité, c'était bien à la doctrine elle-même qu'ils restaient attachés.

Arnauld en donnait une preuve palpable lorsque, deux ans après, dans sa *Seconde lettre à un Duc et Pair*, il écrivait : « La grâce sans laquelle on ne peut rien a manqué à saint Pierre dans sa chute » (1).

Le 31 janvier 1656, la Sorbonne censurait cette proposition d'Arnauld et, quelques semaines après, les rigueurs commençaient contre Port-Royal.

Du 17 au 20 mars, tous les solitaires, à l'exception d'Arnauld d'Andilly, sont forcés de s'éloigner du monastère. Bientôt, d'Andilly lui-même doit s'exiler pendant un mois.

Les enfants sont renvoyés des Petites Ecoles.

Au dehors, les premières *Provinciales* sont jetées dans le public où elles font grand bruit.

---

(1) *Œuvres*, t. XIX, p. 527-534, 631. — Voir, ci-dessus, la quatrième Leçon, p. 149.

C'est alors que, tout à coup, le 24 mars 1656, a lieu le fameux miracle de la Sainte-Epine. L'on a donné de ce fait de nombreuses relations. Voici celle de Racine dans son *Abrégé de l'histoire de Port-Royal* (1).

« Il y avait à Port-Royal de Paris une jeune pen-
« sionnaire de dix à onze ans, nommée Mademoiselle
« Périer, fille de M. Périer, conseiller à la Cour des
« aides de Clermont, et nièce de M. Pascal. Elle
« était affligée depuis trois ans et demi d'une fistule
« lacrymale au coin de l'œil gauche. Cette fistule,
« qui était fort grosse au dehors, avait fait un fort
« grand ravage en dedans ; elle avait entièrement
« carié l'os du nez, et percé le palais, en telle sorte
« que la matière qui en sortait à tout moment lui
« coulait le long des joues et par les narines, et lui
« tombait même dans la gorge. Son œil s'était consi-
« dérablement apetissé ; et toutes les parties voisines
« étaient tellement abreuvées et altérées par la
« fluxion, qu'on ne pouvait lui toucher ce côté de la
« tête sans lui faire beaucoup de douleur. On ne
« pouvait la regarder sans une espèce d'horreur, et
« la matière qui sortait de cet ulcère était d'une
« puanteur si insupportable, que, de l'avis même
« des chirurgiens, on avait été obligé de la séparer
« des autres pensionnaires, et de la mettre dans une
« chambre avec une de ses compagnes beaucoup
« plus âgée qu'elle, en qui on trouva assez de charité
« pour vouloir bien lui tenir compagnie. On l'avait

(1) Edition Mesnard, IV, 482 et suiv.

« fait voir à tout ce qu'il y avait d'oculistes, de chi-
« rurgiens, et même d'opérateurs plus fameux ; mais
« les remèdes ne faisant qu'irriter le mal, comme
« on craignait que l'ulcère ne s'étendît enfin sur
« tout le visage, trois des plus habiles chirurgiens
« de Paris, Cressé, Guillard et Dalencé, furent
« d'avis d'y appliquer au plus tôt le feu. Leur avis
« fut envoyé à M. Périer, qui se mit aussitôt en che-
« min pour être présent à l'opération, et on atten-
« dait de jour à autre qu'il arrivât ».

Puis Racine rappelle comment le 24 mars 1656, l'on porta aux religieuses une épine de la couronne de J.-C. Ce jour-là, l'on chantait à l'introït de la messe ces paroles tirées du psaume LXXXV : « *Fac*
« *mecum signum in bonum*, etc. Seigneur, faites
« éclater un prodige en ma faveur, afin que mes
« ennemis le voient et soient confondus. Qu'ils
« voient, mon Dieu, que vous m'avez secouru, et
« que vous m'avez consolé ».

L'après-midi, à vêpres, les religieuses vinrent baiser la relique, et les pensionnaires ensuite.

« Quand ce fut le tour de la petite Périer, la maî-
« tresse des pensionnaires, qui s'était tenue debout
« auprès de la grille pour voir passer tout ce petit
« peuple, l'ayant aperçue, ne put la voir défigurée
« comme elle était sans une espèce de frissonnement
« mêlé de compassion, et elle lui dit : « Recom-
« mandez-vous à Dieu, ma fille, et faites toucher
« votre œil malade à la sainte épine ». La petite fille

« fit ce qu'on lui dit ; et elle a déclaré qu'elle ne « douta point, sur la parole de sa maîtresse, que la « sainte épine ne la guérît ».

« Après cette cérémonie, toutes les autres pension- « naires se retirèrent dans leur chambre ; elle n'y fut « pas plus tôt qu'elle dit à sa compagne : Ma sœur, « je n'ai plus de mal; la sainte épine m'a guérie ».

Dans le récit de Racine, l'on voit ensuite comment le prodige vint à la connaissance des religieuses, puis du chirurgien Dalencé : « Tout hors de « lui, il demanda ce que cela voulait dire. On lui « avoua ingénûment comme la chose s'était passée ; « et lui courut aussitôt tout transporté chez ses deux « confrères, Guillard et Cressé. Les ayant ramenés « avec lui, ils furent tous trois saisis d'un égal éton- « nement ; et après avoir confessé que Dieu seul « avait pu faire une guérison si subite et si parfaite, « ils allèrent remplir tout Paris de la réputation de « ce miracle ».

Les mois suivants, la sainte épine opéra, dit-on, un grand nombre d'autres prodiges (1).

***

Plus d'un demi-siècle s'écoule. A la fin du XVIIe siècle, la paix de Clément IX est définitivement rompue. L'on entre dans la seconde phase du Jansénisme, la phase du P. Quesnel, de son ouvrage dse *Réflexions morales* et de la bulle *Unigenitus*.

---

(1) G. Hermant, *Mémoires* (éd. Gazier), III (1906), p. 178-190, 308-310, 368-369, 464-465.

Le Jansénisme s'enfonce de plus en plus dans son entêtement. A propos de la bulle *Unigenitus*, l'on ne prend même plus guère la peine de distinguer le *droit* et le *fait*.

Avec un certain esprit sans doute, mais avec fort peu de sens chrétien, les Jansénistes font graver des images de Marie tenant dans ses bras le corps de J.-C., et, au-dessous, ils mettent ces mots à double sens :

Ploranti super Unigenitum

A Marie, pleurant sur la bulle *Unigenitus* (1).

Alors à Paris vit un personnage singulier du nom de François de Pâris, sorte de Benoît Labre malheureusement engagé dans les rangs des *appelants* (1690-1727).

Dès ses premières années, François de Pâris se donne tout entier aux exercices de la piété et de la pénitence. Aîné d'une famille de robe, il abandonne ses droits pour renoncer au monde. Plus tard, il faut user d'une sorte de contrainte pour l'obliger à aller jusqu'au diaconat; mais jamais il ne voudra monter jusqu'au sacerdoce. Plein de charité pour ses semblables, il donne abondamment son bien aux pauvres, et fait le catéchisme aux enfants.

Dans de longs voyages, il va toujours à pied, avec des chaussures qui lui déchirent les chairs. Il se

(1) [Colonia, S. J.], *Bibliothèque janséniste*, 4e édition, Bruxelles, 1744, I, préface.

meurtrit le corps avec des haires, des cilices, des ceintures armées de pointes de fer. Son lit habituel est une armoire renversée. D'ordinaire, c'est à peine si vers le soir il prend quelque nourriture et quelle nourriture ! Des herbes crues détrempées dans de l'eau, et c'est ce qu'il appelle une salade.

Mais ce Benoît Labre est un fougueux Janséniste. « Dès que la bulle *Unigenitus* parut, dit l'un de ses biographes, quoiqu'il n'eût encore que 23 ou 24 ans, il en sentit tout le mal, et en prévit toutes les suites funestes ». Aussi « il se glorifiait d'être appelant, et savait connaître tout le privilège de cet état » (1).

A une époque de sa vie, il omet deux années de suite de faire ses Pâques ; et, sur son lit de mort, alors qu'il n'a plus qu'un souffle de vie, et que M. Pommard, curé de Saint-Médard, lui apporte le saint Viatique, il se redresse pour dire qu'il persiste dans ses sentiments et que la constitution *Unigenitus* lui a toujours paru contraire à la vraie doctrine de J.-C.

Il mourait le même jour (1er mai 1727), à dix heures du soir, âgé de 37 ans à peine, et on l'enterrait dans le cimetière Saint-Médard, derrière le maître-autel de l'église, à l'endroit où depuis quelques années se trouve la chapelle des catéchismes.

Aussitôt, des guérisons merveilleuses s'opèrent par l'intercession du défunt. Elle font beaucoup de bruit. Tout Paris court à Saint-Médard.

---

(1) *Vie de Monsieur de Pâris* (1738), p. 124, 140.

Elles y attirent, en particulier, Carré de Montgeron (1686-1754), fils d'un maître des requêtes, et qui avait passé sa jeunesse dans le désordre. Le 7 septembre 1731, il vient au tombeau de Pâris, il est tellement frappé qu'il reste là pendant quatre heures, immobile et à genoux. Il se relève converti. Désormais, il consacrera sa vie et sa fortune à décrire les miracles opérés par le célèbre diacre. De 1737 à 1747, il y emploiera trois volumes, ornés de belles et curieuses gravures.

Aussitôt après la publication du premier volume (1737), il était mis en prison où il resta de longues années.

Montgeron n'est pas du reste le seul historien des miracles et des convulsions. Ces faits firent éclore toute une littérature dans la première moitié du XVIIIe siècle.

Mais les trois volumes de Montgeron sont pourtant ce qu'il y a de plus détaillé, et ce que l'on aime le plus à citer sur cette matière.

Il y eut d'abord les *Miracles*. Dans son premier volume, Montgeron en énumère huit qu'il expose avec prolixité. Ce sont des guérisons de malades : un jeune seigneur espagnol, don Alphonse de Palacios, recouvre dans son œil droit une vigueur depuis longtemps disparue ; une hydropique de soixante-cinq ans, mademoiselle Thibault, toute couverte d'ulcères et de plaies, est couchée sur le tombeau de Pâris, et retrouve en huit jours une santé parfaite ; une para-

lytique, d'autres malades réputés incurables sont également guéris.

Ces miracles ont lieu surtout en 1730 et 1731.

Jusque-là, l'on n'a donc que des cures étonnantes, mais sans caractère de bizarrerie et d'extravagance.

Dans l'été de 1731, tout change ! Alors commence une série de phénomènes d'un tout autre genre :

« Tout le monde sait, dit Carré de Montgeron, que « les convulsions ont commencé dans les mois de « juillet, août et septembre 1731, sur un tombeau où « Dieu déclarait, par de grands miracles, et pour lors « très fréquents, qu'il se plaisait à favoriser ceux qui « y venaient avec confiance implorer sa miséricorde « et lui demander quelques grâces par l'intervention « du Bienheureux Appelant, dont il voulait canoniser « les sentiments de la manière la plus éclatante.

« Une grande quantité de malades et d'estropiés « de toute espèce s'y étant fait porter, un nouveau « prodige paraît tout à coup et surprend tous les « spectateurs ; prodige néanmoins pareil à ceux qui « étaient arrivés autrefois sur les tombeaux de plu- « sieurs saints. On voit plusieurs infirmes qui, dès « qu'on les met sur ce tombeau, sont aussitôt agités « avec violence par des mouvements convulsifs, qui « leur prennent principalement dans leurs membres « perclus, même dans des membres paralytiques et « desséchés, dans lesquels les organes du mouve- « ment étaient détruits depuis longtemps » (1).

(1) Montgeron, t. II, *Idée de l'œuvre des convulsions*, p. 4.

L'aspect du cimetière devient extraordinaire. Au mois de décembre 1731, une jeune fille, Marie-Jeanne Fourcroy, vient au tombeau de Pâris pour y obtenir sa guérison. « Etant entrée dans le cimetière, dit-elle, je « fus si frappée d'épouvante des cris de douleur et des « espèces de hurlements que j'entendis faire à des « convulsionnaires dans le cimetière et sous le char- « nier, que je pensai m'en aller sans m'approcher « de la tombe ; mais la personne qui m'accom- « pagnait m'ayant encouragée, je fus m'asseoir des- « sus » (1).

Dans son *Histoire du Merveilleux*, voici comment Louis Figuier décrit les scènes du cimetière Saint-Médard ; cet écrivain, il est vrai, est hostile à ces convulsions, comme du reste, à tout merveilleux, mais, pour les faits, le fond du récit est exact (2).

« Le sol du cimetière de Saint-Médard et des rues « voisines est disputé par une multitude de filles, de « femmes, d'infirmes, d'individus de tout âge, qui « convulsionnent, comme à l'envi les uns des autres. « Ici, des hommes se débattent sur la terre en véri- « tables épileptiques, tandis que d'autres, un peu « plus loin, avalent des cailloux, des morceaux de « verre, et même des charbons ardents ; là, des « femmes marchent sur la tête, avec autant de « décence ou d'indécence qu'en peut comporter un

(1) Montgeron, t. II, *Pièces justificatives du miracle opéré sur Marie-Jeanne Fourcroy*, p. 4.

(2) Louis Figuier, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes* (Paris, 3e éd., 1873), I, p. 368-369.

« pareil exercice. Ailleurs, d'autres femmes, éten-
« dues tout de leur long, invitent des spectateurs à
« les frapper sur le ventre, et ne se déclarent con-
« tentes que si dix ou douze hommes leur tombent
« sur le corps.

« C'est le commencement des *secours* ; bientôt, il
« y en aura d'autres plus extraordinaires et plus
« meurtriers. Femmes et filles ne les demandent
« qu'à des hommes. Elles veulent une douleur assai-
« sonnée de plaisir, et s'accommodent même d'un
« plaisir sans douleur. On en voit qui passent entre
« les jambes de jeunes garçons, et se redressent en
« les emportant à califourchon sur leurs épaules. On
« se cambre, on se tord, on s'agite en mille façons
« extravagantes. Il y a pourtant certaines convul-
« sions étudiées où l'on affecte des pantomimes et
« des poses qui représentent quelques mystères reli-
« gieux, et plus spécialement des scènes de la Pas-
« sion...

« Au milieu de tout cela on n'entend que gémir
« chanter, hurler, siffler, déclamer, prophétiser,
« miauler. Mais ce qui domine dans cette épidémie
« convulsionnaire, c'est surtout la danse. Le chœur
« est conduit par un ecclésiastique, l'abbé Béche-
« rand, qui, pour être aperçu de tout le monde, se
« tient constamment sur le tombeau du saint. C'est
« là qu'il exécute tous les jours, avec un talent au-
« dessus de toute rivalité, son pas de prédilection,
« ce fameux *saut de carpe* que les spectateurs ne sont
« jamais las d'admirer ».

Finalement, le 29 janvier 1732, le cardinal de Fleury faisait fermer le cimetière au nom de Louis XV, et, le lendemain de la fermeture, un plaisant écrivait sur la porte :

De par le Roi défense à Dieu
De faire miracle en ce lieu.

Mais les convulsions continuent à domicile. Maintenant elles s'emparent, non seulement de malades, mais de personnes qui n'ont aucune infirmité à guérir. Dans leurs accès, les convulsionnaires représentent des mystères de la vie de J.-C., surtout ceux de ses souffrances et de sa mort, la vie de Pâris et différents genres de supplices.

L'un, M. Fontaine, tourne sur un pied pendant des heures, avec une vitesse vertigineuse, tout en lisant fort distinctement les *Réflexions morales* de Quesnel (1) ; d'autres parlent des langues inconnues et entendent celles qu'on leur parle.

Puis il y avait les *secours* à donner à de certaines catégories de convulsionnaires. Une jeune fille, une femme entraient en convulsion : elles se plaignaient de douleurs violentes à la tête, à la poitrine, à l'estomac. Pour les soulager, il fallait leur donner des *secours*, secours qui devaient toujours leur être administrés par des hommes ; dans l'argot de la secte, ces hommes s'appelaient des *frères* ou des *travailleurs*.

---

(1) Montgeron, t. II, *Idée des mouvemens convulsifs*, p. 12-13.

Ces *secours* étaient des coups de bûche ou de pilon, capables de tuer des bœufs et de percer des murailles, des tractions capables d'écarteler un homme.

Voici trois exemples qui résument tout.

En 1734, une convulsionnaire, Scolastique de Ste-Foi, dite sœur Cabane, parle contre les *secours*. En punition, elle se voit réduite à faire de sa tête un instrument de paveur.

« Terrassée par la violence du mal, dit Montge-
« ron, elle confessa publiquement que c'était par
« son propre esprit qu'elle avait parlé contre les
« secours, et elle pria ceux mêmes qu'elle avait tant
« de fois accusés d'être des téméraires de lui donner
« les secours les plus violents.

« Elle en a reçu qui faisaient trembler, mais ce
« n'était pas assez encore. Il a fallu, pour obtenir sa
« guérison, qu'elle s'en fît rendre qui fussent des
« plus humiliants et des plus exposés à la plus mor-
« dante critique.

« Pour cet effet, après avoir bien fait lier et gar-
« roter toutes ses jupes à ses pieds, elle a été obligée
« plusieurs fois de se faire tenir en l'air la tête en
« bas et les pieds en haut, et de faire précipiter sa
« tête sur le carreau à diverses reprises, de la même
« manière que les paveurs emploient le pesant ins-
« trument dont ils se servent pour enfoncer leurs
« pavés dans la terre » (1).

---

(1) Montgeron, t. II, *Idée des secours mal à propos nommés meurtriers*, p. 111-112. *Item*, t. III, p. 623.

Pour le second cas, Montgeron rapporte d'abord le récit d'un ouvrage hostile aux convulsionnaires (1).

« Jeanne Mouler, jeune fille de vingt-deux à vingt-
« trois ans, étant appuyée contre la muraille, un
« homme des plus robustes prenait un chenet, pesant,
« dit-on, vingt-cinq à trente livres, et lui en décher-
« geait, de toute sa force, plusieurs coups toujours
« dans le ventre. On en a compté quelquefois jusqu'à
« cent et plus. Un frère lui en ayant donné un jour
« soixante essaya contre un mur, et on assure qu'au
« vingt-cinquième coup il y fit une ouverture ».

Après cette citation, Montgeron ajoute : « Un tel
« fait étant décisif pour prouver l'opération de Dieu
« sur le corps de cette convulsionnaire, ainsi que
« j'espère le démontrer, je prie le lecteur de trouver
« bon que je lui en détaille un peu davantage les
« circonstances.

« Le chenet dont il est ici question est un très
« gros barreau de fer sans aucune façon, mais il est
« seulement plié aux deux bouts et séparé en deux
« par devant pour former les pieds, et il a un montant
« très court et fort gros. Ce chenet pèse de vingt-
« huit à trente livres.

« C'est avec un tel instrument que cette convulsion-
« naire se faisait donner les coups les plus terribles,
« non pas dans le ventre, comme dit l'auteur des

(1) [L'abbé d'Asfeld], *Vains efforts des mélangistes ou discernans dans l'œuvre des convulsions pour défendre le système du mélange* (1738, in-4°), p. 134 (auteur janséniste, mais anticonvulsionnaire).

« *Vains efforts*, mais dans le creux de l'estomac... »

« Comme je ne rougis point d'avoir été un de « ceux qui ont le plus suivi les convulsionnaires, je « déclare sans peine que c'est de moi que parle cet « auteur sous le nom du frère qui éprouva contre « un mur l'effet qu'y produiraient des coups pareils « à ceux qu'il venait de donner à cette convulsion- « naire. Puisque ce fait m'est personnel, le lecteur « ne sera pas fâché que je le lui détaille.

« J'avais commencé, suivant ma coutume, à ne don- « ner d'abord à la convulsionnaire que des coups « très modérés. Cependant, excité par ses plaintes « qui ne me laissaient aucun lieu de douter que « l'oppression qu'elle ressentait dans l'estomac ne « pouvait être soulagée que par des coups très vio- « lents, j'avais toujours redoublé le poids des miens, « mais ce fut en vain que j'y employais à la fin tout « ce que je pus rassembler de forces ; la convulsion- « naire continua à se plaindre que les coups que je « lui donnais étaient si faibles qu'ils ne lui procu- « raient aucun soulagement, et elle m'obligea à « remettre le chenet entre les mains d'un grand « homme, fort vigoureux, qui se trouva au nombre « des spectateurs. Celui-ci ne ménagea rien. Instruit « par l'épreuve que je venais de faire qu'on ne « pouvait lui donner des coups trop violents, il lui en « déchargea de si terribles, toujours dans le creux « de l'estomac, qu'ils ébranlaient le mur contre « lequel elle était appuyée ».

« La convulsionnaire se fit donner tout de suite,

« de cette force, les cent coups qu'elle avait demandés « d'abord, ne comptant pour rien les soixante qu'elle « avait reçus de moi. Aussi ne discontinuait-elle pas « de remercier celui qui lui rendait un secours « qu'elle disait lui faire tant de bien, et en même « temps de me reprocher ma faiblesse, mon manque « de foi et ma prétendue timidité ».

« Après que ces cent coups lui eurent été donnés, « je repris le chenet et je voulus essayer contre un « mur si mes coups, qu'elle trouvait si faibles et dont « elle se plaignait amèrement, n'y produiraient « aucun effet. Au vingt-cinquième coup, la pierre sur « laquelle je frappais, qui avait été ébranlée par les « coups précédents, acheva de se briser ; tout ce qui « la retenait tomba de l'autre côté du mur et y fit « une ouverture de plus d'un demi-pied de large » (1).

Enfin un dernier cas nous montrera un exemple du grand *secours* des épées (2).

Nous sommes en 1744. Deux convulsionnaires, la sœur Félicité et la sœur Madeleine, sont invulnérables. Plusieurs fois on a poussé sur la poitrine de Félicité des couteaux pointus, et avec une telle force qu'on en a rompu plusieurs sur elle. Ainsi en advient-il sur du marbre ou sur du granit. Un jour, on lui a pointé vingt-deux épées sur le corps et on les poussait « avec toute la violence possible ».

---

(1) Montgeron, t. II, *Idée des secours mal à propos nommés meurtriers*, p. 43-44. Répété dans le t. III, p. 693-694.

(2) Montgeron, t. III, p. 711 et suiv.

Le 31 mai 1744, elle fait un assaut avec la sœur Madeleine, sa parente. « Je ne sais, écrit Montgeron « relatant le récit d'un témoin, si on a jamais vu des « ennemis s'attaquer avec plus de fureur et moins « de ménagement. Elles tombaient l'une sur l'autre « sans aucune sorte de précaution, se donnant l'une « et l'autre des coups de la pointe de leurs épées, à « tout hasard, dans le premier endroit qu'elles ren- « contraient ; ce qu'elles faisaient sans relâche et de « toute la force dont elles étaient capables dans cet « état de convulsion où tout le monde sait que les « convulsionnaires ont communément beaucoup plus « de force qu'à l'ordinaire... »

« Toutes deux résistaient et se défendaient avec le « plus grand courage. Si pendant quelques moments « l'une paraissait reculer, elle reprenait bientôt le « dessus, et ainsi successivement, jusqu'à ce que Féli- « cité fut renversée par terre ; mais elle se releva « bientôt et recommença le combat sans témoigner « la moindre crainte ».

« Ces combats se répétèrent de cette manière cinq « ou six fois dans cette même après-dînée. Pendant « qu'elles se battaient ainsi avec une violence et une « vivacité que je ne puis décrire, elles parlaient l'une « à l'autre d'un ton et avec une force proportionnés « à leur action »

« Il paraissait que la sœur Madeleine représentait « le peuple d'Israël et la sœur Félicité le peuple « Gentil. J'aurais souhaité, ajoute-t-il (1), pouvoir

(1) Le témoin que cite Montgeron.

« mettre par écrit tout ce qu'elles se disaient l'une « et l'autre, tant cela était touchant et assorti à ce « qu'elles faisaient ; mais il ne me fut pas possible de « le faire, parce qu'elles parlaient très vite et que les « mouvements violents et continuels qu'elles se don- « naient empêchaient souvent qu'on pût bien les « entendre ».

« Dans le fort de la mêlée, les spectateurs étaient « plus occupés de ce qu'ils voyaient qu'à prier ; la « sœur Madeleine dit, avec une force et un senti- « ment de piété surprenants : « *Au nom de Jésus-* « *Christ priez, mes frères, et ne cessez pas, je vous en* « *conjure* ».

Le même jour, la sœur Madeleine recevait elle aussi ses *secours* particuliers.

« Elle fit tenir deux épées en l'air, horizontale- « ment ; elle plaça elle-même la pointe d'une de ces « épées dans son œil gauche, au coin intérieur, et « plaça de même la pointe de la seconde épée dans « le coin intérieur de l'œil droit, et dit ensuite à « ceux qui les soutenaient : *Au nom de mon père,* « *poussez.* Ils le firent aussi fortement qu'ils le pou- « vaient, et j'avouerai que j'en frémissais de la tête « aux pieds ».

« Avant que de se faire donner ce secours si ef- « frayant, elle disait : « *Mon Dieu, donnez-moi la* « *force d'accomplir votre volonté sans raisonner* » ; « ce qui fait connaître qu'il se passait un petit com- « bat dans son intérieur. La chair ne pouvait s'em- « pêcher d'avoir peur d'un secours si périlleux ;

« mais la foi et la confiance qui illuminaient son « esprit, et qui rassuraient son cœur, la détermi- « nèrent bientôt à obéir aveuglément ».

« Quelques moments après ce secours, s'étant « assise à terre proche le mur, elle se fit encore « mettre ces deux épées dans la gorge, et les fit « fortement pousser par deux des assistants ».

Ces convulsions se prolongèrent jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. Le vendredi-saint, 13 avril 1759, le savant La Condamine allait dans le quartier du Marais assister à une scène de crucifiement (1).

Bientôt l'on devait entendre parler du baquet magnétique de Mesmer et des mystérieuses incantations de Cagliostro.

***

A l'occasion des miracles du Jansénisme, je ne puis évidemment instituer tout un cours de théologie, en commençant par l'existence et les attributs de Dieu pour terminer par la nature et l'énergie des causes secondes ou créées.

Je dois pourtant rappeler sommairement les principes généraux admis par l'ensemble des théologiens catholiques à ce sujet.

Dieu existe. Il a fait l'univers, et il le dirige par une double providence : providence ordinaire et providence extraordinaire.

---

(1) *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm et Diderot*, etc. (édition Tourneux, Paris, 1878, t. IV, p. 114, 379 et suiv.).

La providence ordinaire de Dieu, c'est le développement de l'activité des êtres en conformité avec leur nature, avec leurs aptitudes.

La providence extraordinaire, c'est l'intervention directe et positive de Dieu dans le cours des choses, une intervention *surnaturelle*, puisqu'elle ne ressort pas des exigences de la nature des êtres.

Si cette intervention est intérieure, si elle n'est que dans l'âme, c'est un mouvement de la grâce.

Si elle est extérieure, si elle se produit directement aux sens, c'est un miracle.

Le miracle, c'est donc une intervention de la puissance divine pour produire un effet qui est au-dessus de l'énergie de l'être dans lequel il s'accomplit.

Mais en dehors de Dieu, il y a d'autres êtres au-dessus de nous : créatures spirituelles que nous appellons anges et démons.

Au sujet de ces êtres, l'Eglise nous enseigne un certain nombre de points, du reste assez peu nombreux.

Au-dessus de l'humanité, nous dit-elle, il existe des esprits.

D'ailleurs, sans prouver que ces esprits existent, la simple raison nous donne pourtant de leur existence un motif de haute convenance. Dans la longue échelle des êtres, nous trouvons la matière brute ; puis, par une série de perfectionnements insensibles, nous arrivons au monde végétal, au monde animal, enfin, à l'homme composé d'un corps et d'une âme.

Pour terminer harmonieusement la série, il est convenable qu'à l'extrémité opposée à la matière brute, Dieu ait placé de purs esprits.

Il est à remarquer aussi que tous les peuples ont cru à l'existence d'esprits, en qui, il est vrai, un grand nombre semblent plutôt avoir vu les esprits des morts. Le culte des esprits est le fond de la religion de la Chine et de beaucoup de peuples de l'Afrique. Dans la race indo-européenne, en particulier dans l'Hindoustan et à Rome, ce culte a toujours marché parallèlement avec celui des dieux de la mythologie, personnification des forces de la nature.

Ces esprits, nous dit l'Eglise, ont été créés par Dieu. Créés bons, la plupart se sont ancrés dans le bien ; les autres se sont tournés vers le mal : ce sont les démons.

Bons ou mauvais, ces esprits s'occupent du monde que nous habitons ; ils y ont une certaine influence. Les esprits mauvais, en particulier, peuvent agir sur l'homme par les tentations, çà et là par les possessions, et peut-être par la magie. Mais leur influence est restreinte par la volonté de Dieu, par la liberté de l'homme, et par la matière sur laquelle ils opèrent.

Entre cette doctrine et la doctrine spirite, il y a d'étranges ressemblances.

Saint Paul dit aux Ephésiens :

« Nous avons à combattre contre les esprits de malice répandus dans l'air » (1).

Et Allan Kardec écrit :

« Les esprits pullulent autour de nous » (2).

De même, catholiques et spirites s'entendent pour dire que moins un pays est chrétien, plus les esprits s'en emparent.

Mais les théologiens catholiques ajoutent :

A supposer que ce soient vraiment des esprits qui viennent parler par le bout d'un pied de table, l'Eglise, en règle générale, ne peut voir là l'action d'esprits convenables : le mode de révélation est étrange, souvent grotesque ; d'ordinaire, les révélations elles-mêmes sont plus étranges encore, elles se contredisent les unes les autres, et ne concordent que pour se terminer, presque invariablement, par des négations dogmatiques ou par des gauloiseries. Or, Dieu a envoyé J.-C. pour nous enseigner la vérité, et saint Paul a dit : « Quand un ange du Ciel vous annoncerait un Evangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème » (3).

Enfin, au-dessous des forces de Dieu, au-dessous des forces des esprits, il y a les forces de l'homme, et de la nature qui nous entoure. Or, il est difficile de savoir où s'arrêtent ces énergies. Le mystère, l'in-

---

(1) *Aux Eph.*, ch. VI, v. 12.

(2) Allan Kardec, *Le livre des médiums*, 10e éd. (Paris, 1867), p. 172. Même affirmation, p. 165, 168, etc.

(3) *Aux Galates*, I, 8.

connu nous enveloppe comme un brouillard épais où souvent nous en sommes presque réduits à marcher à tâtons.

Pour une certaine catégorie de faits extraordinaires, toutefois, la difficulté même de l'œuvre montre sans grand'peine que ces faits viennent de Dieu. Ce sont ceux qui dépassent la force de tout être créé. Rendre la vie à un mort est un acte assimilable à l'acte créateur, et qui par conséquent n'appartient qu'à Dieu.

Mais ces miracles de premier ordre sont rares. D'ordinaire, même quand il s'agit de faits miraculeux, c'est d'une manière plus onctueuse, plus suave que Dieu agit dans la nature.

En face du plus grand nombre des faits insolites, par exemple, de guérisons extraordinaires, de bilocation, de lévitation, nous pouvons donc légitimement nous demander :

S'ils viennent de Dieu ;

S'ils viennent du démon ;

Ou s'ils viennent des forces de la nature.

Pour voir si le fait est au-dessus des forces de la nature, il faudra étudier attentivement les sujets chez qui il se produit et les circonstances où il se manifeste.

Il est à remarquer que d'ordinaire l'autorité ecclésiastique tient un juste milieu entre les rationalistes qui *a priori* rejettent tout miracle, et les fidèles enthousiastes, qui sont portés à les voir partout. Dans les

campagnes, quand il circule des prophéties, les prêtres doivent bien se garder de paraître trop irrévérencieux, de peur d'être taxés de mauvais prêtres par quelques membres de pieuses confréries.

Les faits préternaturels eux-mêmes ne décèlent pas toujours facilement leur origine. Comme la puissance mauvaise cherche à égarer l'esprit des humains, il s'ensuit qu'assez souvent, il n'est pas aisé de distinguer le merveilleux divin du merveilleux diabolique.

Pour y parvenir, nous avons avant tout la parole de J.-C. :

« On connaît l'arbre par le fruit » (1).

Si donc les phénomènes extraordinaires ne se reconnaissent à l'intensité d'énergie nécessaire pour les *produire*, ils se reconnaîtront du moins par un ensemble de circonstances, et surtout par le *but* vers lequel ils tendent ; s'ils ne se reconnaissent pas par le point de départ, ils se reconnaîtront par le point d'arrivée.

Le merveilleux divin a quelque chose de calme, de simple et de grandiose.

Il a pour but le bien de l'humanité, bien physique, moral, surnaturel. Tantôt il console les hommes par la guérison d'infirmités physiques et leur montre ainsi la bonté de Dieu, tantôt il leur prouve la mission d'un envoyé de Dieu.

---

(1) Matth., XII, 33.

Aussi peut-on dire que le miracle n'est pas à proprement parler une dérogation aux lois de la nature; il est une subordination de l'univers à l'homme, et dans l'homme, une subordination de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel. Lorsque le bien de l'homme le demande, Dieu élève la nature en déposant en elle des énergies insolites.

Ce double but, soulagement des misères physiques et morales de l'homme, se trouve même d'ordinaire dans le même miracle, par exemple, dans la plupart des miracles de J.-C. Jean-Baptiste lui a envoyé demander s'il était le Christ : « Allez, répond Jésus, rapportez à Jean ce que vous avez entendu et ce que vous avez vu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'évangile est annoncé aux pauvres » (1).

Le merveilleux diabolique, au contraire, est un merveilleux de contrebande.

Les résultats en sont troublants.

Pour l'âme, il produit l'orgueil, l'insubordination contre l'autorité légitime, je ne sais quelle inquiétude morbide qui écarte de la loi de Dieu.

Au terme des aspirations que provoque ce merveilleux, il y a un mysticisme inquiet, malsain et voluptueux.

Aussi, bien que d'une manière quelquefois très raffinée, il en arrive toujours à aller contre la doctrine de l'Eglise et contre les bonnes mœurs.

---

(1) Matth., XI, 4-5. Inspiré d'Isaïe, XXXV, 5-6.

Pour le corps, c'est également l'inquiétude, le trouble, et finalement ce que nous appelons aujourd'hui la névrose et l'hystérie.

Ici, plusieurs de mes auditeurs doivent se dire : « Voilà donc enfin, bien qu'à grand'peine, les vrais mots prononcés. Toutes ces possessions et diableries des siècles passés, la science en donne maintenant une explication aisée : ce sont des phénomènes nerveux, des troubles hystériques ».

A quoi je répondrai par quelques observations.

La première, c'est qu'il est vraiment bien heureux que la science nous éclaire aujourd'hui si parfaitement sur tout ce qui touche à l'hypnotisme, au magnétisme et autres phénomènes. Mais il faut avouer qu'elle-même n'a pas toujours été éclairée au même degré. Autrefois, il y a de cela cinquante ans à peine, tous les phénomènes de magnétisme animal et autres n'étaient que du charlatanisme, indignes d'arrêter l'attention d'un homme raisonnable, et à plus forte raison d'une tête scientifique.

Comme malgré la vapeur, l'électricité et la presse, il faut bien encore vingt-cinq ans pour qu'un mouvement d'idées aille de Paris jusqu'au fond des provinces, il ne serait pas difficile de trouver encore cette disposition dans bon nombre de bourgeois de chefs-lieux de canton.

Désormais, au contraire, les « milieux éclairés » de Paris et des grandes villes savent non seulement que

ce magnétisme est scientifique, mais qu'il explique tout.

Au XVIIIe siècle, on niait les faits.

De nos jours, on les admet avec enthousiasme, et on les explique avec dextérité; et, dans ces deux méthodes, l'on se conduit par les plus purs principes de la science.

Nous pouvons au moins signaler là une conversion insolite.

Aux hommes de science d'aujourd'hui, nous pourrions encore, il est vrai, poser timidement une question :

Mais puisque l'hystérie explique tout, qu'est-ce donc que l'hystérie ?

Et ici, je me contenterai de rappeler ce que j'entendais dire un jour dans une conférence sur cette matière (1).

Le conférencier avait rencontré le docteur Raymond, membre de l'Académie de médecine, et médecin à la Salpétrière, et il lui avait posé la même question.

A quoi, sur un ton familier, le docteur Raymond avait répondu : « Mon petit, il passera encore de l'eau sous les ponts avant que l'on connaisse bien la nature de l'hystérie ».

Mais je passe à des considérations plus graves.

---

(1) En avril 1902, Conférence du Dr Magnin, 49, rue Saint-André des Arts, à l'Institut psycho-physiologique. — Cet Institut a des tendances matérialistes.

Si nous lisons la partie du *Rituel romain* qui traite des possessions, il paraît bien qu'aux siècles passés, sous d'autres noms l'on connaissait déjà les troubles nerveux, et qu'on savait les distinguer des possessions diaboliques.

« Avant tout, dit-il, ne pas croire facilement que « quelqu'un est possédé du démon ;.. bien examiner « s'il n'est pas simplement atrabilaire, ou s'il n'a pas « quelque autre maladie » (1).

Enfin, il y a un principe qui domine toute cette matière.

Entre un acte divin, un acte diabolique et un acte humain, non seulement il est possible qu'il y ait des ressemblances, mais cela est nécessaire.

Toutes ces manifestations ont un *sujet* commun, un même *champ* où elles germent ; tous ces actes se passent dans la nature, et plus ordinairement dans la nature humaine, dans l'homme. Différents par la *cause efficiente* et par la *cause finale*, c'est-à-dire par l'énergie qui les produit et le but à atteindre, ils ont la même *cause matérielle*, comme dirait la philosophie scolastique, c'est-à-dire le même sujet.

Il est donc nécessaire que ces actes aient quelque chose d'humain.

De ce qu'ils se font dans l'homme, vous en concluez qu'ils viennent de l'homme : mais c'est précisément ce qui est en question.

---

(1) *Rituale Romanum*, titulus X, cap. 1 : *De exorcizandis possessis a dæmonio.*

Le froment et l'ivraie poussent dans la même terre. De là des caractères communs : une bonne terre produira à la fois de beau froment et de belle ivraie. Mais la nature de la moisson sera différente. Pourquoi ? Parce que la semence était différente. Le feu, l'électricité, le froid même, enfin un effort humain peuvent attaquer un arbre et le faire éclater. De la vue d'un arbre éclaté il serait antiscientifique de conclure à un effort humain, en écartant dès l'abord l'hypothèse du feu, de l'électricité ou du froid.

Voici une névrose, une hystérie : phénomènes humains, parce qu'ils ont lieu dans l'homme ; mais, çà et là, phénomènes peut-être provoqués ou du moins *utilisés* par un être surhumain.

*
* *

Ces remarques nous permettront de porter un jugement raisonné sur les faits dont j'ai parlé au commencement de cette Leçon.

Les convulsions du cimetière Saint-Médard et celles qui suivirent ne peuvent pas être l'œuvre de Dieu.

D'ordinaire, les historiens le prennent ici sur un ton plaisant, ils rient de toutes ces pirouettes. Mais admettons qu'il ne faille pas s'arrêter à la simple raillerie. Eh bien, plus on y regarde de près, plus l'on trouve de motifs sérieux de ne pas suivre le

naïf Montgeron quand il voit Dieu dans ces excentricités.

Au milieu de leurs crises, quel était l'enseignement favori des convulsionnaires? Un auteur janséniste de l'époque nous le dit : « Peu à peu, la bouche d'un grand nombre de convulsionnaires s'ouvrit; on entendit des personnes ignorantes, des petits enfants, *parler tout le langage des appelants*, *pour l'appel contre la bulle* [*Unigenitus*], *contre le fameux formulaire*, sur les prédictions et sur les promesses des Ecritures, sur l'apostasie des Gentils, sur la conversion des Juifs et la proximité de l'avènement d'Elie » (1).

Et Carré de Montgeron dit d'un convulsionnaire fameux, M. Fontaine :

« Dès sa plus grande jeunesse, il eut beaucoup de piété ; mais instruit par des personnes persuadées qu'on doit une soumission entière à tout ce qui est décoré du nom toujours respectable du souverain pontife, et ébloui de l'accord apparent du très grand nombre des évêques à recevoir la Constitution, il crut qu'une obéissance aveugle était due à cette bulle. *Dieu ne l'abandonna pas* à un sentiment si dangereux dans les circonstances présentes : il lui envoya des convulsions qui le détrompèrent » (2).

Un autre convulsionnaire, le chevalier Folard, « prie sans cesse », et « récite par conséquent les

(1) *Pensées sur les prodiges de nos jours* (en France), 1734, in-4° (janséniste, favorable aux convulsions), p. 9.

(2) Montgeron, dans Matthieu, p. 230.

vêpres chaque jour ». Mais « quand il est au cantique de Vêpres, c'est-à-dire au *Magnificat*, il ne peut jamais le commencer. Les convulsions le prennent aussitôt » (1). Or ici, pour nous éclairer, nous avons le mot de saint Paul, que je citais plus haut : « Quand un ange du Ciel vous annoncerait un Evangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ». Nous avons aussi la parole de J.-C. : « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise, me méprise » (2).

Puis ce sont ces *secours* donnés par les *frères* à leurs *sœurs* convulsionnaires. C'est un convulsionnaire, le chevalier Folard qui « prend le bout de la robe des dames, et s'en frotte, par-dessus son habit, le tour du cœur » (3); c'est une convulsionnaire, la veuve Thévenet, qui « s'élève à diverses reprises à sept ou huit pieds de haut, sautant trois fois à chaque reprise, et avec tant de force qu'elle emporte à la hauteur de trois pieds de terre » son frère et une autre personne qui travaillent à la retenir ; « dans ces élévations, ses jupes et sa chemise se repliaient par-dessus sa tête, en sorte qu'elle paraissait entièrement à nu » (4).

---

(1) [Jordan], *Histoire d'un voyage littéraire fait en 1733, en France, en Angleterre et en Hollande* (La Haye, 1735, in-12), p. 132.

(2) Luc, X, 16.

(3) [Jordan], *ouvr. cité*, p. 133.

(4) Dom Lataste, (Recueil de vingt et une) *Lettres théologiques aux écrivains défenseurs des convulsions du temps* (anti convulsionnaire) (Paris, 1733-1740), I, p. 648.

D'autres, une Dusson (1), une Virginie (2), tombent dans l'inconduite sans cesser d'être convulsionnaiers

Enfin, voici une description, d'un adversaire il est vrai, mais qui n'a jamais été démentie, et qui ressemble à quantité de scènes racontées par Montgeron :

« Imaginez-vous une fille qui fait asseoir un homme, dont les pieds sont bandés contre quelque appui solide pour tenir plus ferme la convulsionnaire qui s'assied près de lui, dos contre dos, et trois hommes qui la pressent par devant de toutes leurs forces. Elle se relève, et six hommes la pressent entre eux avec effort, trois par devant et trois par derrière. Neuf la prennent ensuite, deux par chaque bras, deux par chaque jambe, et le dernier par la tête, pour la tirer violemment en long sur un lit » (3).

En un mot, les convulsions nous offrent tout un appareil qui va contre le dogme et contre les bonnes mœurs ; contre la santé intellectuelle, la santé morale et même la santé physique.

---

(1) *Les convulsions du temps, attaquées dans leur principe et ruinées dans leur fondement par la consultation des XXX docteurs ; le système du mélange et le système des discernans confondus* (1737, in-12 ; janséniste, mais anti-convulsionnaire), p. 64.

(2) Montgeron, dans Matthieu, 270.

(3) *Examen critique, physique et théologique des convulsions* (1733, in-4°), p. 17 (ouvrage attribué à l'oratorien Louis Debonnaire). — Dans la suite, l'auteur cite des détails beaucoup plus réalistes : une célèbre convulsionnaire finit par poser en tableau vivant (p. 18).

Du reste, il n'est que juste d'ajouter que beaucoup de Jansénistes se refusèrent à admirer de pareilles scènes. Ils avaient admis les miracles ; dans les convulsions, ils se refusèrent à voir l'intervention de Dieu (1).

Les miracles qui précédèrent ces convulsions, d'autres miracles qui eurent lieu dans la période des convulsions avaient assurément des caractères moins extravagants. S'ils étaient seuls, il y aurait peut-être lieu à une plus longue discussion pour savoir s'ils venaient de Dieu. Mais ils sont liés aux convulsions d'une manière indissoluble. Ils partent du même principe. Pas plus que les convulsions, ils ne peuvent donc venir d'en haut (2).

Mais miracles et convulsions de Saint-Médard ne venaient-ils pas des forces de la nature ? Nous croyons que, du moins pour plusieurs d'entre eux, il faut répondre : non ; il ne semble pas que la nature puisse aller jusque-là.

Je sais bien que de son vivant, Pâris avait eu lui-même des commencements de convulsions (3), et

---

(1) Du Guet, lettre du 9 février 1732, dans Sainte-Beuve, *Port-Royal* (1860, in-8°), p. 432-434. — L'ouvrage anti-convulsionnaire cité ci-dessus, *Les convulsions du temps...*, avait pour fondement une consultation de trente docteurs, qui, bien qu'appelants, s'y étaient déclarés contre les convulsions. — V. aussi Léon Séché, *Les derniers Jansénistes* (1891), 1, 58 et suiv.

(2) Voir J. de Bonniot, S. J., *Le miracle et ses contrefaçons* (Paris, 5e éd., 1895), p. 226-232. On y trouve une discussion de chaque miracle.

(3) *Vie de Monsieur de Pâris* (1738), p. 78, 216 : « convul-

que c'est peu à peu que ces convulsions apparurent dans le cimetière Saint-Médard (1). L'on pourrait donc être tenté d'y voir je ne sais quelle vertu magnétique communiquée par le cadavre à la terre environnante.

Il est certain aussi que souvent les convulsionnaires ont tous les symptômes de l'hystérie :

Une jeune fille de douze à treize ans, Marie-Elisabeth Giroust, forme « un cercle de son corps » (2). Après une autre crise, elle dit : « J'ai ressenti tout à « coup d'effroyables douleurs dans mon estomac, et « comme si une boule eût monté dans ma gorge et « fût redescendue dans mon estomac, où elle a crevé « avec une telle violence que j'ai cru que mon corps « se déchirait en deux » (3).

D'autres se mettent le corps en arc, la tête et les pieds posant à terre, ou même allant jusqu'à toucher « les talons de la tête » (4).

---

sions, mouvements extraordinaires, tremblement universel ».

(1) Montgeron, t. Ier, p. 424. — Voir aussi Mathieu, p. 173-180, 198 et suiv.

(2) *Relation de la maladie et de la guérison miraculeuse de Marie-Elisabeth Giroust, opérée par l'intercession du bienheureux François de Pâris le 26 août 1732* (Signé : Louis Giroust, Marie-Elisabeth Guérin, sa femme, et la miraculée Marie-Elisabeth Giroust) (1733, in-4° de 8 pages, Bibl. nat., L 4 d 1822), p. 4.

(3) Même *relation*, p. 8. Se trouve aussi dans Dom Lataste, *Lettres théologiques* (1733-1740), II, 967.

(4) *Les convulsions du temps, attaquées dans leur principe et ruinées dans leur fondement par la consultation des XXX docteurs* (1737), p. 3 ; Mathieu, p. 266.

Comme dans l'hypnose et l'hystérie, nous trouvons aussi des sujets prédisposés.

Un jour, Marie-Elisabeth Giroust avec plusieurs jeunes filles baisent un bonnet de laine qui avait appartenu au diacre Pâris ; à l'instant, elle est agitée de convulsions violentes qui durent trois heures de suite, tandis que les autres n'éprouvent rien (1).

Enfin, d'autres ont même ce que l'on peut appeler de l'entraînement : dans ses crises, un convulsionnaire se disait également brûlé par l'eau du puits de M. de Pâris et par de l'eau commune qu'on jetait sur lui et qu'il s'imaginait venir de la même source (2).

Mais comme je l'ai dit plus haut, pourquoi certains cas d'hystérie ne pourraient-ils pas venir de la puissance diabolique, ou du moins pourquoi l'hystérie ne pourrait-elle pas coïncider avec une action diabolique ?

Voici les signes de possession diabolique qu'énumère le Rituel romain :

« Parler des langues inconnues, et non pas seule-
« ment un mot ou deux de ces langues; ou entendre
« ceux qui les parlent.

« Voir des choses éloignées ou cachées.

« Montrer une force évidemment au-dessus de la
« nature ;
« et choses similaires,
« surtout si elles se trouvent réunies » (3).

---

(1) *Relation citée*, p. 5.

(2) *Les convulsions du temps...* (1737), p. 53, note.

(3) *Rituale Romanum*, titulus X, cap. 1 : *De exorcizandis*

Or, les convulsionnaires donnent tous ces signes de possession :

L'auteur d'une brochure janséniste publiée en 1734 dit : « J'ai vu et entendu plus de cent fois une « convulsionnaire parler une langue inconnue et « entendre toutes celles qu'on lui parlait » (1).

Un protestant, Jordan, rapporte des choses semblables : « Plusieurs de ces dévots convulsionnaires révèlent les secrets du cœur, prédisent l'avenir (2), parlent le grec, l'hébreu, le latin et autres langues, quoiqu'ils n'en aient jamais eu aucune teinture. Plusieurs, sans être lettrés, font des discours profonds et mille autres choses de cette nature » (3).

Un jour, le père de Marie-Elisabeth Giroust, convulsionnaire dont j'ai déjà parlé, ne se montre pas assez empressé à la porter sur ses épaules : c'était un genre de *secours*. Le lendemain, il va chez une autre pour la porter aussi. Mais celle-ci lui donne deux soufflets en lui disant : « C'est donc toi qui as

---

obsessis a dæmonio. — Pour plus de détails, voir *Revue du Monde invisible*, t. III (1900-1901), p. 142-144.

(1) *Pensées sur les prodiges de nos jours* (en France, 1734), p. 9.

(2) Ce point est plus douteux. Souvent, ces prophéties se trouvèrent fausses, à commencer par celle sur l'avènement d'Elie, qui revenait constamment : « La principale destination des convulsions est d'annoncer la venue du prophète Elie ». Montgeron, t. III, *Des secours violens donnés aux convulsionnaires*, p. 9. — Voir aussi *Les convulsions du temps...* (1737), p. 23.

(3) Jordan, *Histoire d'un voyage littéraire* (1735) (*ouvr. cité*), p. 123-124.

hier refusé des secours à ta fille ; il te convient bien de vouloir diriger l'œuvre de Dieu » (1). L'homme s'étonne, il s'informe : il ne trouve personne qui ait pu rapporter le fait à la seconde convulsionnaire.

Peut-être pourrait-on ne voir là qu'une vision à distance, une action télépathique. Mais que penser de ces convulsionnaires qui demeurent dans le feu « le temps nécessaire pour faire rôtir une pièce de « mouton ou de veau » ! (2).

Puis, ce sont ces secours épouvantables, ces coups de bûches, de chenets, d'épées, dont j'ai donné quelques exemples.

Au milieu de ces secours, la chair des convulsionnaires est « aussi dure qu'une pierre » (3).

« Ils sentent la pointe des épées, dit une autre « relation, mais elles ne font dans leurs chairs « qu'une impression bienfaisante. Il leur semble « qu'à l'instant leur chair devienne du marbre » (4).

L'on aura beau dire que les hystériques ont des nerfs d'acier, c'est là une métaphore que personne ne prend au pied de la lettre. Ces coups de chenets et d'épées, ces écartèlements, quel est, parmi les médecins les plus audacieux, celui qui oserait tenter de pareilles expériences sur ses hystériques les plus entraînées ?

---

(1) *Relation citée*, p. 7.

(2) Montgeron, dans Mathieu, 265.

(3) Id., dans Mathieu, 334.

(4) Récit d'un avocat au Parlement, dans Montgeron, III, 721.

***

Plusieurs des *miracles* qui eurent lieu à l'origine du jansénisme ne sont pas plus divins que ceux du XVIIIe siècle : ce sont des guérisons curieuses, quelquefois des faits hystériques (1), des prophéties ambiguës ou qui ne se réalisent pas (2), des songes, des sorts pieux que l'on tire de l'Ecriture Sainte ou de l'Imitation de J.-C. (3).

Toutefois, le miracle de la Sainte-Epine se présente avec des traits particuliers (4).

Au sujet de ce miracle, toutes les opinions se sont produites.

Guy Patin, le caustique écrivain, n'y voit qu'une pieuse erreur ; il se moque des médecins et des « chirurgiens-barbiers » qui ont signé le miracle (5).

---

(1) Comme exemple de ce dernier cas, voir G. Hermant, *Mémoires* (éd. Gazier), III (1906), p. 464.

(2) Fuzet, *Les Jansénistes du XVIIe siècle* (1876), p. 338, 349.

(3) Fuzet, *ouvr. cité*, p. 370-390.

(4) Nous ne prétendons pas dire qu'il soit le seul à avoir ces caractères. Peut-être faudrait-il y joindre la guérison de la sœur Catherine de Sainte-Suzanne, fille de Philippe de Champagne (7 janvier 1662). En tout cas, cette guérison nous a valu un chef-d'œuvre de Philippe de Champagne, le tableau qui représente la guérison de sa fille. — Voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, IV, 43 et suiv.

(5) Guy Patin, *Nouvelles lettres tirées du cabinet de M. Charles Spon* (Amsterdam, 1718), t. II, p. 206.

Sainte-Beuve est du même avis. Il commence par diminuer la grandeur du mal. Ce n'était pas « une « fistule, dit-il, mais une tumeur lacrymale causée « par l'obstruction du canal des larmes ». Le conduit lacrymal allant de l'œil à l'arrière-gorge et aux fosses nasales était obstrué. Et cette obstruction était incomplète. Rien ne prouve le moins du monde qu'il y eût carie de l'os. La sœur Flavie en prenant le reliquaire et en l'appliquant sur la partie malade dut opérer par la simple pression le dégorgement complet de la tumeur : le libre écoulement des larmes se rétablit à l'intérieur. Enfin, ce n'est pas immédiatement que l'on a constaté la guérison (1).

Puisque Sainte-Beuve n'aimait que « le vrai, le vrai seul » ; ce n'est sans doute pas de cette page qu'il devait être le plus fier. Car en diminuant la grandeur du mal et en infirmant la constatation rapide du résultat, il va jusqu'à dénaturer les faits ; la pression énergique du reliquaire sur la plaie est absolument invraisemblable. Depuis trois ans que chirurgiens et religieuses soignaient l'enfant, personne n'avait donc fait aucune pression de ce genre ! Il semblerait qu'il s'agît là d'un petit grain de sable entré dans l'œil et qui depuis une heure ou deux faisait pleurer.

Plusieurs catholiques ont cru pouvoir attribuer ce miracle à l'esprit du mal.

---

(1) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III, 113-114.

Cette attribution ne semble pas possible.

Voici une relique de la vraie Croix : elle est vénérée avec piété, avec toutes les règles que prescrit la liturgie. Elle guérit une enfant très pieuse, qui se recommande à Dieu. La manière dont le fait s'accomplit est grave et simple, et le résultat est le soulagement d'une misère humaine. Bref, si ce prodige ne s'était accompli dans le principal foyer du jansénisme, personne, je crois, n'aurait songé à l'attribuer au démon.

La guérison de la petite Périer a tous les caractères d'une œuvre divine.

C'est ainsi que le comprirent les grandes intelligences du temps, en particulier Pascal et Racine.

Ce miracle produisit sur Pascal une impression profonde.

Dès lors, il prit comme armes un œil au milieu d'une couronne d'épines avec ces paroles : « Scio « cui credidi ; je sais en qui j'ai cru » (1).

C'est le miracle de la Sainte-Epine qui acheva de le déterminer à écrire une apologie de la Religion (2).

La plupart des pensées qu'il nous a laissées sur les miracles se rapportent à la faveur dont sa nièce avait été l'objet.

Pascal, Racine et les Jansénistes furent loin d'être isolés dans leur croyance au caractère miraculeux

(1) Sainte-Beuve, III, 119. — V. Giraud, *Pascal* (Paris, 1905, 3e éd.), p. 109.

(2) V. Giraud, *Pascal*, p. 117.

de la guérison de la petite Périer. Presque tout le XVIIe siècle partagea cette manière de voir.

Enfin, dans ses Leçons sur l'Exode, le cardinal Orsini, qui, depuis, fut le pape Benoît XIII, prend ce fait comme exemple, et comme unique exemple, de miracles accomplis au XVIIe siècle (1).

Mais alors, me direz-vous, le jansénisme était donc béni et approuvé de Dieu? Comment contredire Pascal quand il dit aux Jésuites dans la XVIe Provinciale :

« Cruels et lâches persécuteurs, faut-il donc que « les cloîtres les plus retirés ne soient pas des asiles « contre vos calomnies? Mais Jésus-Christ, en qui « elles sont cachées pour ne paraître qu'un jour « avec lui, vous écoute et répond pour elles. *On « l'entend aujourd'hui, cette voix sainte et terrible qui « étonne la nature et qui console l'Eglise.* Et je crains, « mes Pères, que ceux qui endurcissent leurs cœurs, « et qui refusent avec opiniâtreté de l'ouïr quand il « parle en Dieu, ne soient forcés de l'ouïr avec « effroi quand il leur parlera en juge » (2).

A cette objection, je pourrais me contenter de répondre par Pascal lui-même.

Dans ses *Pensées* sur les Miracles (3), il reconnaît qu'il peut y avoir des miracles chez les hérétiques et

---

(1) Benedetto XIII, *Opere* (Ravenne, 1728, in-fol.), I, 257. Benoît XIII est mort en 1730. Cette publication eut donc lieu de son vivant.

(2) Edition Molinier (1891), II, 31.

(3) *Pensées*, éd. Brunschvicg, section XIII.

les schismatiques, sans que par là Dieu veuille autoriser leur doctrine.

« Le schisme, dit-il, est plus marque d'erreur que « le miracle n'est marque de vérité » (1).

« Les miracles discernent la doctrine et la doc- « trine discerne les miracles » (2).

« Il faut juger de la doctrine par les miracles ; il « faut juger des miracles par la doctrine » (3).

C'est-à-dire que lorsqu'une doctrine a vraiment les marques d'une origine divine, l'on ne saurait prétendre que Dieu veut la détruire par un nouveau miracle.

Mais pourquoi le miracle de la Sainte-Epine rattachait-il donc Pascal aux cinq Propositions jansénistes ? Parce que, disait-il, les Jansénistes n'étaient ni schismatiques ni hérétiques : il y avait « contes- « tation dans l'Eglise », et c'est pourquoi le miracle devait « décider » (4).

Les pensées de Pascal sur les miracles sont de celles qui montrent le mieux combien ce grand homme avait le jugement droit, et combien il était embarrassé de ses attaches jansénistes.

Pour nous, qui savons qu'hélas, le jansénisme allait vraiment jusqu'à l'hérésie, nous ne pouvons

---

(1) *Pensées*, n° 846 (t. III, p. 283). *Ibid*, n° 851 (t. III, p. 288).

(2) *Ibid.*, n° 803 (t. III, p. 241).

(3) *Ibid.*, n° 843 (t. III, p. 279).

(4) *Ibid.*, n° 846 (t. III, p. 282).

pas attribuer au miracle de la Sainte-Epine le sens que lui donnait Pascal.

Mais alors, comment expliquer que ce miracle ait pu se produire ?

J'en puis donner deux explications théologiques, qui s'appliquent aussi bien à d'autres faits miraculeux, et qui, du reste, pour celui qui nous occupe, peuvent parfaitement être jointes l'une à l'autre.

La première explication répond davantage aux principes de la philosophie thomiste, et j'avoue que c'est celle qui me plaît davantage aussi. Elle est prise des lois que Dieu paraît avoir établies pour la production des miracles, et des énergies qu'il dépose dans des êtres créés pour assurer l'accomplissement de ces lois. La seconde au contraire est prise du but plus particulier que Dieu peut avoir en faisant un miracle (1).

L'existence de lois dans la production des miracles répond à merveille à un principe de saint Thomas d'Aquin, principe sur lequel il insiste particulièrement, à savoir que pour les effets des lois de la nature, Dieu a en vue d'abord les lignes générales : le bien de l'espèce, le maintien de la concordance entre telle énergie et l'effet qu'elle doit produire, puis, d'une manière indirecte seulement, le bien des individus. Or, puisque Dieu fait tout avec ordre, il est convenable aussi que dans l'ordre sur-

(1) Il est presque inutile d'ajouter, me semble-t-il, que dans tout ce qui suit, il ne s'agit pas de dogmes, mais de simples opinions théologiques.

naturel, il y ait une harmonie, analogue à celle de la nature.

De fait, dans la vie de l'Eglise, tout le monde accorde qu'il y a des lois posées par Dieu, lois qui répondent à la nature sociale de l'homme. Ainsi, c'est par des hommes que l'Evangile pénètre dans les diverses nations. Dans la manière dont Dieu accorde sa grâce à chaque homme, il y a aussi des lois, des enchaînements entre des causes posées et des effets produits : l'Evangile est une semence qui germe et donne des fruits suivant la nature des terrains où elle tombe.

C'est ce qui explique les vertus chrétiennes des protestants, celles des Jansénistes, et en particulier du diacre Pâris. Ces hommes ne possèdent pas la vérité complète ; mais ils en possèdent une partie, et chez eux cette vérité produit des fruits.

Dans l'ordre des faveurs exceptionnelles de Dieu, dans l'ordre des miracles, des visions, il doit en être ainsi, il doit y avoir des lois, lois qui peut-être, jusqu'à présent, n'ont pas été assez étudiées. Dans la production de ces faits extraordinaires, je remarque certaines règles générales voulues par Dieu, par exemple : la volonté de Dieu d'établir une religion, la volonté de montrer à ses créatures qu'il s'occupe d'elles. J'y vois aussi des buts moins généraux, la volonté de se manifester spécialement en tel lieu, de montrer l'efficacité de telle prière.

Aussi, même dans l'ordre des miracles, ce que

Dieu voudrait d'abord ce serait la loi, c'est-à-dire l'enchaînement entre le miracle et les préliminaires qui doivent normalement le provoquer.

Dès lors, l'application de ce miracle à tel ou tel individu ne serait qu'indirectement et secondairement voulue par Dieu. Tel ou tel effet serait plutôt permis que directement voulu par lui. Chaque miracle en particulier ne dépendrait pas immédiatement d'une décision de Dieu : il serait conséquent à des lois que Dieu aurait posées.

L'existence de ces lois explique fort bien le fait de faveurs exceptionnelles obtenues par des gens qui n'appartenaient pas à la véritable Eglise.

L'on sait que plusieurs temples anciens contenaenti des *ex-voto* ; l'on en a retrouvé près du temple d'Esculape à Epidaure et de celui de Jupiter à Dodone (1).

Plusieurs théologiens (2) estiment qu'ayant compassion de la bonne foi des gens, Dieu a vraiment accordé des faveurs singulières à ceux qui priaient dans ces temples. Certains de ces *ex-voto* correspondraient donc à des réalités. Et quoi qu'il en soit de ces faveurs obtenues par des païens, aucun théologien, si je ne me trompe, ne nie le fait de faveurs

---

(1) A. Maury, *Histoire des Religions de la Grèce antique* (Paris, 1857), II, 47-48 ; E. Beulé, *L'Acropole d'Athènes* (Paris, 1862), p. 166.

(2) Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des Religions* (Paris, 1897, 3e éd.), *passim*, par exemple, p. 342.

exceptionnelles obtenues par des hérétiques et des schismatiques.

Ces païens, ces hérétiques et schismatiques ayant posé une somme efficace de prières, une faveur fruit d'une providence particulière s'en est suivie, non pas inéluctablement, mais *normalement*, en vertu *des lois de l'ordre surnaturel*.

Il eût fallu de la part de Dieu une intervention directe pour empêcher la production de cet effet; posé l'ordre qu'il avait établi, il était normal que cet effet suivît.

Une théorie thomiste nous aide à mieux saisir la nature de ces lois ; c'est la théorie des causes instrumentales physiques.

Dieu veut se manifester dans le monde d'une manière extraordinaire. Comment exécute-t-il ce dessein ? En déposant dans certains êtres créés une vertu miraculeuse : il agit par des énergies créées.

L'humanité de J.-C., le caractère sacerdotal, les sacrements : autant d'agents dans lesquels Dieu a déposé des énergies surnaturelles pour qu'ils nous les transmettent, autant de causes physiques instrumentales de la grâce : causes physiques, car elles ne sont pas seulement des signes inertes rappelant à Dieu qu'il doit nous donner directement une faveur ; non, ces agents produisent, causent vraiment ces faveurs en nous ; causes instrumentales, car ces faveurs, ce n'est pas par leur propre force que ces agents les produisent, c'est par une force que Dieu

leur a ajoutée. Ces agents ressemblent à la hache qui a besoin d'une main pour la mettre en mouvement et lui faire couper le bois (1).

Pourquoi le miracle, lui aussi, ne serait-il pas, non seulement provoqué, mais produit par certaines causes? Ces causes agiraient d'une manière physique, effective : telle somme de prières, par exemple, serait destinée par Dieu à produire une faveur exceptionnelle.

Cette théorie de la production des miracles et autres charismes cadre très bien avec les faits.

Dans l'Ancien Testament, certains préliminaires amènent normalement un état prophétique ; il fallait par exemple jouer de certains instruments.

Les Evangélistes disent de Jésus-Christ : « Une force sortait de lui qui guérissait tout le monde » (2). Il y avait donc en lui une vertu miraculeuse permanente.

A Lourdes, un médecin catholique a constaté que des plaques photographiques étaient impressionnées par la vertu miraculeuse tombant d'en haut (3).

---

(1) Cette théorie se trouve exposée dans les principaux théologiens thomistes. — Voir, par exemple, Billuart, *De Gratia*, diss. VI, art. III, surtout le *dico 2°*; E. Hugon O. P., *La causalité instrumentale en théologie* (Paris, 1907).

Pour la causalité des sacrements, voir Pourrat, *La théologie sacramentaire* (1907), ch. III, p. 84 et suiv., et surtout 106 et suiv., 183. Pourrat est pour la causalité morale.

(2) Luc, VI, 19. — Voir aussi Marc, V, 25-30 ; Luc, VIII, 43-46.

(3) Docteur H. Baraduc, *La force curatrice à Lourdes et la psychologie du miracle* (Paris, Bloud, 1907, 2e édition).

Or, cette théorie explique à merveille l'existence de lois dans la production des miracles. Dieu lance dans le monde des énergies exceptionnelles, des vertus miraculeuses.

Qui ces forces miraculeuses vont-elles atteindre ? Tel ou tel effet sera plutôt permis que directement voulu par Dieu : heureux qui se sera trouvé sur le passage de l'énergie divine !

Dès lors l'on comprend très bien aussi certaines anomalies qu'il nous semble découvrir dans la répartition des grâces exceptionnelles de Dieu.

Pourquoi tel charisme accordé à un individu qui le mérite si peu ?

Pourquoi telle personne est-elle guérie à Lourdes et non telle autre ?

Cet effet a dépendu non seulement de dispositions morales, mais de conditions physiques : intensité de l'énergie miraculeuse guérissante ; dispositions correspondantes chez le malade ; adaptation plus parfaite de cette énergie à cet organisme.

Cette théorie nous explique mieux aussi les faveurs exceptionnelles obtenues par la prière.

Je prie ardemment pour la guérison d'un ami. Dieu m'accorde cette guérison. Il se peut pourtant que cet homme ne mérite guère cette faveur et que même dans la suite il en fasse un mauvais usage.

Pourquoi donc Dieu l'a-t-il guéri ? Parce que, entre mes prières et la guérison, il y avait une corrélation effective, une relation de cause à effet : mes

prières se sont dirigées vers mon ami, elles l'ont influencé à distance par une vertu télépathique surnaturelle que Dieu y avait placée.

Par là, l'on s'explique fort bien aussi la doctrine de l'Eglise sur l'Extrême-Onction.

Le catéchisme dit :

« Ce sacrement nous rend la santé, si Dieu le juge utile au salut de notre âme ».

De ces paroles, l'on tirait un jour devant moi cette conclusion :

« Si Dieu nous guérit, c'est donc qu'il s'engage à assurer notre salut. Autrement, ce retour à la santé ne serait pas expédient pour notre salut ».

La théorie que je viens d'exposer permet de répondre à cette difficulté d'apparence spécieuse. Le sacrement est une force, un agent effectif de la grâce ; cet agent productif de la grâce est même de nature à agir sur la constitution physique de l'homme pour l'améliorer. Si cette force trouve un terrain bien préparé, elle agit.

Mais, s'en suivra-t-il que, désormais, Dieu devra supprimer notre liberté, et nous forcer à faire le bien? Non : il faut dire simplement que la force contenue dans le sacrement de l'Extrême-Onction aura produit son effet normal. Ensuite, ce sera à l'homme à bien user de cette santé qui lui aura été ainsi rendue.

Je sais bien que par la théorie que je viens d'exposer, j'en arrive à deux conclusions un peu distinctes ;

La première, c'est que Dieu se sert des créatures comme de causes instrumentales pour produire des effets miraculeux.

La seconde, c'est que ce pouvoir instrumental, Dieu l'a déposé d'une manière pour ainsi dire permanente dans certaines causes : par exemple, dans certains saints, dans certains lieux de pèlerinages, dans certaines prières.

Mais, pour distinctes qu'elles soient, je crois pourtant que ces deux conclusions sont assez voisines l'une de l'autre; et il me semble surtout que l'expérience nous conduit à admettre la seconde aussi bien que la première (1).

Je crois que sur ce point l'on a beaucoup trop abandonné la philosophie de saint Thomas d'Aquin pour celle de Suarez et de Malebranche, la philosophie de la causalité physique pour celle de la causalité morale et des causes occasionnelles.

De la négation d'une vraie causalité, d'une corrélation effective entre un lieu de pèlerinage, une prière, et un miracle obtenu, l'on en est vite arrivé à

---

(1) Le P. Hugon nie le caractère permanent de l'énergie communiquée à l'instrument (*ouvr. cité*, p. 96, 176, 189). Nous ne voyons pourtant aucune impossibilité à ce qu'un instrument soit pour ainsi dire en permanence sous pression. En tout cas, l'expérience prouve qu'en général, c'est des mêmes instruments que Dieu se sert pour produire les faits miraculeux : ils ont une disposition permanente à être les canaux de l'action de Dieu : entre un saint, un lieu de pèlerinage, une prière et la production de dons extraordinaires, Dieu a établi un rapport permanent.

ne plus reconnaître aucune loi dans la dispensation des faveurs divines. D'une manière générale, il semble que l'on ait eu peur de paraître porter atteinte à la toute-puissance de Dieu. De cette crainte vient, semble-t-il, la théorie de Descartes sur la vérité qui aurait sa source non pas dans l'intelligence divine, dans l'Etre divin lui-même, mais dans le bon plaisir de Dieu. De là, aussi, un certain mysticisme mièvre qui abandonne le fondement solide des vues de l'intelligence pour se contenter d'une sentimentalité nuageuse.

Finalement, nos ennemis en sont venus à s'imaginer qu'ils rendent notre pensée quand ils parlent des caprices de Dieu.

Avec les théories dont je viens de parler, lois présidant à la production des miracles, corrélation effective entre telle somme de prières, tel objet et tel fait miraculeux, le fait du miracle de la Sainte Epine s'explique assez aisément. A l'épine de sa couronne, J.-C. a attaché une vertu miraculeuse. Cette vertu est mise en contact avec une âme et un corps bien préparés : il s'en suit une guérison extraordinaire.

Mais, enfin, je suppose que cette première explication vous semble curieuse, inacceptable. Vous estimez que, pour chaque miracle, Dieu intervient directement, immédiatement : vous êtes pour le système des causes morales de Suarez, des causes occasionnelles de Malebranche. Et, quand Dieu intervient ainsi, c'est sans aucune loi, sinon celle que pour

l'instant présent lui dicte sa sagesse, ou mieux encore sa volonté toute-puissante ?

Quel but Dieu aurait-il donc eu en faisant le prodige de la Sainte Epine.

Mais il n'est pas malaisé de l'entrevoir. Voilà un pieux monastère : jusque-là, il a donné l'exemple des plus grandes vertus. La mère Angélique y a restauré la règle monastique ; elle est devenue la Thérèse de l'Ordre de Clairvaux.

Jusque-là, Port-Royal n'est pas le jansénisme : Port-Royal, c'est la clôture restaurée, c'est le sanctuaire, le guichet des aumônes, ce sont les solitaires se levant à une heure du matin pour réciter Matines, et finissant à peu près à l'heure où les religieuses vont commencer, de manière à ce que là-bas, dans le pieux vallon, l'on dise sans cesse les louanges de Dieu (1).

Vers 1655, l'esprit primitif commence à dévier pour faire place à un esprit de lutte contre la direction doctrinale du Saint-Siège. Alors, à ces âmes saintes, Dieu envoie un signe.

Ces âmes ne comprennent pas la valeur de ce signe : au contraire, le miracle de la Sainte Epine les ancre dans leur erreur. Mais, enfin, de sa nature, ce miracle devait-il vraiment les engager sur cette pente? Les Jansénistes, dira-t-on, n'étaient pas tenus de croire à l'infaillibilité du pape : à la bulle d'Innocent X, ils croyaient donc pouvoir opposer le miracle. Mais ce n'était pas seulement le pape, c'était

(1) Sainte-Beuve, *Port-Royal* (1860), I, 437 et suiv.

l'immense majorité de l'épiscopat qui avait condamné le jansénisme. Voyant cette union, les Jansénistes eurent recours à un subterfuge : l'Eglise enseignante, dirent-ils, n'était infaillible que lorsque les évêques étaient réunis en concile œcuménique ; dispersés par la chrétienté, ils ne l'étaient plus.

Mais qui avant eux avait enseigné cette doctrine ? Et n'était-il pas évident qu'eux-mêmes ils n'avaient inventé cette échappatoire que pour les besoins de leur cause ?

S'ils eussent été de sang-froid, ils auraient compris que le miracle, comme le disait Pascal, ne pouvait pas approuver le schisme, et pas plus le leur que les autres. Ils auraient compris le sens des paroles de saint Paul sur l'inutilité des prodiges qui ne mènent pas à l'amour de Dieu, paroles traduites en si beaux vers par Racine :

Que me sert que ma foi transporte les montagnes,
Que dans les arides campagnes
Les torrents naissent sous mes pas,
Ou que ranimant la poussière
Elle rende aux morts la lumière,
Si l'amour ne l'anime pas ? (1).

*
* *

Cet avertissement divin n'a pas été compris, et soixante-quinze ans après, le jansénisme eut les convulsions de Saint-Médard.

(1) Premier cantique spirituel de Racine, Ed. Mesnard, IV, 149 ; tiré de la première Epître de saint Paul aux Corinthiens, XIII, 2.

Entre ce miracle et ces convulsions, je trouve une relation étroite; ces convulsions nous apportent un enseignement profond.

En 1656, Port-Royal compte de nobles âmes, de ferventes religieuses, de pieux solitaires.

Ces hommes, ces femmes, vont s'égarer à la suite de Jansénius.

Pour les avertir, Dieu leur envoie le miracle de la Sainte Epine.

Pourtant, ces hommes, ces femmes, persistent dans leur erreur; ils imaginent la distinction du *droit* et du *fait*.

Leurs successeurs vont encore plus loin : c'est contre la doctrine elle-même qu'ils s'insurgent, et ouvertement.

Et alors, ils apprendront qu'en effet le jansénisme a une part de vérité.

Les Jansénistes ont dit à Dieu :

Nous n'avons pas toujours la liberté de faire le bien; et la raison, c'est que votre grâce ne nous est pas toujours offerte, c'est que vous nous faites défaut, c'est que J.-C. n'est pas mort pour nous tous.

Et Dieu leur répond :

Oui, dans des cas exceptionnels, l'homme peut aller jusqu'à perdre la liberté. Mais la vraie cause de cette privation, ce n'est pas l'absence de ma grâce, c'est la domination du corps sur l'âme, ce sont les tares corporelles, c'est la névrose et l'hystérie.

J'ai fait l'âme pour dominer le corps. Mais si, un jour, par des fautes ancestrales ou par vos fautes propres, votre corps obnubile votre âme et l'enchaîne, je le laisserai faire. Si cette dégénérescence vient uniquement de l'atavisme, il ne vous en sera pas tenu compte ; si elle vient de vos propres délits, vous en serez responsables.

Et cette dégénérescence, cette névrose et cette hystérie, elles pourront être activées par une force supérieure, par la force diabolique.

Puisque vous avez refusé ma grâce, que vous avez refusé les appels que je vous ai fait entendre par la bulle *Unigenitus,* je permettrai que ces puissances matérielles et diaboliques vous enlèvent votre liberté.

Les convulsions de Saint-Médard furent la réponse de Dieu à l'orgueilleux entêtement janséniste. En permettant ces excentricités, Dieu a montré à l'humanité d'où pouvait venir pour nous la privation de la liberté, la déchéance de nos droits et la perte de notre grandeur.

525

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Préface. 1

Première leçon. — Le dogme catholique de l'état surnaturel. 5

Deuxième leçon. — La théologie de la grâce dans saint Augustin. 37

Troisième leçon. — La justification dans Luther. 79

Quatrième leçon. — La théorie janséniste sur la grâce. 121

Cinquième leçon. — Théories orthodoxes sur la grâce : thomisme et molinisme 183

Sixième leçon. — Le jansénisme et les conséquences de la chute originelle. L'apologétique de Pascal. 239

Septième leçon. — La morale janséniste. 291

Huitième leçon. — Bossuet et le jansénisme. . . 351

Neuvième leçon. — Racine et le jansénisme. . . 419

Dixième leçon. — Les miracles du jansénisme. . 467

BAR-SUR-SEINE. — IMP. Ve C. SAILLARD

0

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BX
4721
P3

Paquier, Jules
Le Jansénisme